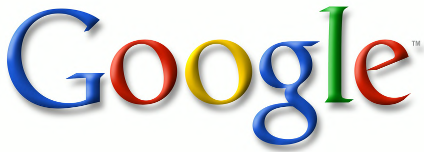
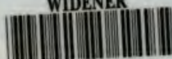



WIDENER
HN UEGJ X

Studier

over

Spencer, Lotze og Grundtvig

af

Dr. **Jens Nörregård.**



København.

Karl Schønbergs Forlag.

1890.

18–85

Studier

over

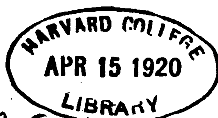
Spencer, Lotze og Grundtvig

af

Dr. Jens Nörregård



København
Karl Schønbergs Forlag
1890.



Kjøbenhavn. — Bianco Lunos Kgl. Hof-Bogtrykkeri (F. Dreyer).

Dette skrift er fremgået af en række forelæsninger, som jeg holdt på Københavns universitet i efteråret 1888. Indholdet er det samme men ikke formen.

Udhævelserne ere som oftest vedkommende forfatteres egne, men ikke altid; ti ved gengivelsen viste det sig af og til nødvendigt at erstatte den længere udvikling med et understreget ord eller en fremhævet sætning efter mit bedste skön om forfatterens egen mening.

Testrup, 20de Decbr. 1889.

J. N.

Tugt din tanke, i troen fri!
Frigör din tanke, i troen lydig!

Min kære ven

præsten

Otto Møller

i

Gylling

tilegnet.

Den sammenstilling af Spencer, Lotze og Grundtvig, som jeg her vil foretage, angår kun det spörgsmål, hvori de berøre hverandre: forholdet mellem religion og vor erkendelse. Sammenstillingen er for så vidt vilkårlig, som de ikke indbyrdes, efter hvad jeg véd, er trådt i forhold til hverandre eller har behandlet æmner med hensyn på hverandre. Men den er grundet på det oplysende, der er i at sé Tysklands betydeligste idealistiske filosof i vore dage, mættet med iagttagelser og erfaring på realistisk måde, undersøge de samme spörgsmål som den af Englands mest fremragende samtidige realistiske tænkere, der fremfor de andre søger en sammenhængende verdensanskuelse, bygget på granskning i så godt som alle videnskabens egne, og så at sammenholde disses resultater med udbyttet af den kristelige grublers undersøgelser, der mere end nogen anden har havt indflydelse på den

kristelige tankegang i Norden, og for hvem det var en hovedopgave at forsvare kristentroen uden at krænke nogen af tankens virkelige love.

Nærværende sammenstilling er bygget på følgende tre skrifter: Herbert Spencer: religion og filosofi, en bestemmelse af erkendelsens grænser og forhold til troen, på dansk med noter ved S. Hansen. København 1887. Hermann Lotze: grundtræk af religionsfilosofien, på dansk ved Edv. Lehmann. Kbhvn 1886. N. F. S. Grundtvig: den sande kristendom (teolog. månedskrift 1826) og kristendommens sandhed (smstds. 1826—57); bægge udgivne på ny samlede 1865.

I.

Herbert Spencer går i sin ovenfor nævnte afhandling, en dél af hans större værk „first principles“, ud fra den iagttagelse, at selv i de mest urimelige og vildfarende meninger og navnlig sådanne, der deles af mange, vil der ved nærmere undersøgelse vise

sig at være en gnist af sandhed, og at det er i kraft af denne, at hine meninger overhovedet har kunnet göre sig gældende hos mennesker. Særlig må dette gælde om sådanne antagelser, der ikke blot deles af mange, men som har gjort sig gældende gennem store tidsrum, og allermest sådanne, som stadig vedvare og ere næsten eller helt universelle. Den antagelse, at en gængs mening ikke er helt falsk, vinder i styrke i forhold til antallet af dens tilhængere. Dette er ikke således at forstå, at man uden videre skulde kunne slutte sig til en almindelig menings sandhed deraf, at den gennem tiderne har havt så eller så mange stemmer for sig; men man kan dristigt påstå, at når en mening vinder udstrakt antagelse, beror det på en overénsstemmelse mellem i alt fald noget af dens indhold og visse almindelig gjorte erfaringer eller iagttagelser. Hvilket dette „noget“ da er, derpå må vor undersøgelse i hvert givet tilfælde gå ud. Den historiske kendsgerning, at flertallet sædvanlig har haft uret, må ikke göre os blinde for, at flertallet sædvanlig ikke har haft helt uret, hvilket er en ligeså sikker kendsgerning.

Som vejledende eksempel tager Spencer

de gennem tiderne gængse meninger om herskermagten. I den ældste tid anså folkeslagene deres herskere for guder eller halvguder; man tildelte dem overmenneskelig magt og guddommelige titler, og man nærmede sig dem med de samme tegn på underkastelse som dem, hvormed man nærmede sig guderne. I en noget senere tid og under mere udviklede forhold blev herskeren opfattet ikke som en gud, men som et menneske med guddommelig myndighed, selv om man endnu titulerede ham med udtryk, der talte om himmelsk herkomst, og böjede sig for ham med en ydmyghed, der lignede den, med hvilken man böjede sig for guderne. Endnu senere anerkender man vel herskernes guddommelige ret og betragter dem som Guds statholdere, men man begynder dog at begrænse deres magt, nægter deres ret til efter forgodsbefindende at råde over undersåtternes liv og ejendom og viser blot sin troskab under form af lydighed mod deres befalinger. Således er det endnu i middelalderen i Evropa. Under den nyere tids politiske udvikling gås der endnu videre: man afgrænser stærkere og stærkere kongernes rettigheder og tildeler undersåtterne mere og mere

myndighed over lovenes tilblivelse og deres anvendelse. Om man end böjer sig med ærbødighed for kongen eller kejseren og anerkender hans guddommelige ret til at regere, ja om man end i ord og dokumenter anerkender borgernes underdanighed under herskeren, så har man dog mere og mere praktisk søgt at gennemføre borgernes ret til selv at give sig love og nægter endog mange steder nogens ret til at herske, medmindre folket har tildelt ham denne ret. Ja på nogle områder, f. ex. religionens eller klædedragtens og levemådens, anerkender man i vore dage end ikke herskerens myndighed til at udstede befalinger. Endnu yderligere står den tankegang, at regeringsmagten vistnok har en guddommelig ret, men kongerne aldeles ingen, og at, når staten utvivlsomt er til for borgernes skyld og ikke borgerne for statens skyld, så hviler hin regeringsmagtens ret alene på individets personlige frihed, og at dennes hellige ret og dens beskyttelse indadtil og udadtil er det eneste retmæssige mål for al statsstyrelse.

Når man sér tilbage på hele denne række af anskuelser og meninger om regeringsmagtens oprindelse, myndighed og opgave og spörger

om, hvilken sandhed der, tiltrods for forskellighederne, er fælles for dem alle, da viser det sig let, at de alle direkte eller indirekte hævde en vis underordning af den enkeltes handlinger under samfundets krav. Der er store uoverensstemmelser angående den magt, hvem denne underordning skyldes, og ligeså angående motivet til og grænserne for denne underordning; men at der må finde en vis underordning sted, at der er grænser, som den enkeltes handlinger ikke må overskride, derom ere alle enige, selv om den ene hidleder disse grænser fra en herskers vilje, medens den anden betragter dem som en følge af alle medborgeres frie rettigheder.

Spencer gör opmærksom på, at det ikke er den enkelte sandheds værdi eller nyhed, hvorpå det her kommer an, men den almindelige metode, ved hvilken den er uddraget. Har man ad denne vej fundet en for utallige mennesker fælles anskuelse, der ubevidst gör sig gældende hos dem alle, tiltrods for deres i höjeste grad afvigende meninger, da er man berettiget til at ansé denne anskuelse for at have den höjeste grad af sandsynlighed for sig og til i vished at sætte den i rang nærmest

efter matematikens bevislige sandheder. Denne metode består altså i at sammenligne alle meninger af samme slags, at fjærne som mer eller mindre mistænkeliggörende hverandre de forskellige specielle og konkrete elementer, hvori sådanne meninger ikke stemme overens, og for den bestanddel, der bliver tilbage, at finde et abstrakt udtryk, som kan passe på alle dens forskellige modifikationer.

Anvender vi nu denne metode på de meningskampe mellem religion og videnskab, der dybest og varigst har splittet menneskene ad, da vil den hjælpe os til at fælde mere uhildede domme både om vor egen og vore modstanderes overbevisning. I samme grad som vi elske sandhed mere end sejr, vil vi blive ivrige efter at kende, hvad det er, der bringer vore modstandere til at tænke, som de göre; vi vil begynde at ane, at den hårdnakkethed, de vise i deres anskuelse, må bero på, at de har opfattet noget, som vi har oversét, og vi vil bestræbe os for at forøge den dél af sandheden, som vi har fundet, med den dél, de har fundet. Vi vil ikke betragte visse personers anskuelser som helt gode, andres som helt slette, men snarere hælde til

det mere forsvarlige standpunkt, at ingen anskuelse er fuldstændig falsk og ingen fuldstændig sand.

Hvad nu de forskellige religiøse trosformer angår, som har eksisteret og endnu eksistere, da vil vi ledes til at antage, at de alle under forskellige iklædninger tilsidst indeholder noget rigtigt, en virkelig kendsgerning, mér eller mindre skjult af andet, der er falsk. Religiøse forestillinger af en eller anden art ere nu for det første næsten om ikke helt universelle, og selv om det skulde være sandt, hvad man påstår, at der findes stammer, som mangle alle forestillinger om en skabelse, at sådanne først vise sig, hvor en vis grad af forstandsudvikling er nået, så viser dette jo kun, at når denne er nået, så vil religiøse forestillinger med nødvendighed indfinde sig. At disse enten skulde være tilfældige eller med kunst tilvejebragte, er en uholdbar antagelse. Ti dels er det bevislig umuligt, at et præsteskab i den fjærneste fortid kan have sammenrottet sig om at opdigte de religiøse forestillinger, som ere fælles for alle og stadig komme igen — sprogvidenskaben godtgör nemlig, at adsplittelsen af menneskeslægten er begyndt, förend sprogene

endnu kunde udtrykke disse forestillinger —, dels viser historien, at grundforestillingerne tiltrods for al kritik, der er bleven rejst imod dem, bestandig omend under nye former rejser sig igen og forvandler ligegyldighed eller endog fornægtelse til varm bekendelse. Alt dette tilsammen beviser, at kilden til disse religiøse forestillinger er dybtliggende og ikke overfladisk. Med andre ord: vi nødes til at indrömme, at hvis de ikke, som det store flertal påstår, ere af overnaturlig oprindelse, må de hidrøre fra menneskelige erfaringer, der langsomt ere ophobede og ordnede.

Vilde man dernæst påstå, at religiøse forestillinger ere produkter af den religiøse følelse, som for at tilfredsstille sig selv fremkalder indbildninger, der lidt efter lidt antage præg af virkelige ting, så er sagen ikke dermed afgjort men kun skudt ud; ti hvorfra kommer da denne følelse? Oversés kan den ikke, da den i hele fortiden har spillet en så fremragende rolle hos flertallet af menneskeslægten og endnu den dag idag er livet i talrige institutioner, kilden til evindelige stridigheder og drivkraften i utallige handlinger i det daglige liv. Den religiøse følelse er en virkelig

faktor i det virkelige liv, og allerede som sådan kan den göre krav på opmærksomhed og forståelse, hvis man overhovedet indlader sig på at ville göre rede for livets sammenhæng og udvikling. Det gör ikke nogen væsenlig forskel, om man ansér den religiøse følelse for direkte skabt eller man antager, at den er bleven til ved en langsom virkning af naturlige årsager. I første tilfælde tænkes mennesket direkte udstyret af en skaber med en følelse, som er indrettet på at svare til denne skaber; i sidste tilfælde tænkes alle menneskets ævner, altså også den religiøse følelse, som fremkomne efterhånden ved en række ændringer, forårsagede ved organismens vekselvirkning med omgivelserne; men så må der i disse omgivelser være visse fænomener eller betingelser, som har bestemt udviklingen af den religiøse følelse, og følgelig er denne ligeså normal som enhver anden ævne, ligeså nødvendig til at befordre menneskets velfærd som dets andre ævner; tilsammen svare de alle til menneskets behov under dets kampe for tilværelsen.

Endelig må man ikke oversé en betragtning, som særlig vedkommer videnskabens dyrkere. Disse, der ere vante til at beskæftige

sig med fastslåede sandheder og betragte alle endnu ukendte fænomener som dem, der siden skal erkendes, glemmer let, at hvor omfattende kundskaben end bliver, kan den dog aldrig tilfredsstille erkendelsestrangen. Positiv kundskab fylder ikke og vil aldrig kunne fylde det hele område af det for tanken mulige. Når vi betragte videnskaben som en gradvis sig udvidende kreds, må vi sige, at hver ny tilföjelse til dens omfang kun bringer den i större berøring med det ubekendte, der omgiver den. I al fremtid såvel som nu må den menneskelige tanke beskæftige sig ikke blot med fastslåede sandheder men også med det ikke fastslåede, som forudsættes udenfor hine sandheders kreds. Derfor kan der aldrig ophøre at være plads for noget af religionens natur, da netop denne under alle sine former vender sig til det, der overskrider erfaringens område.

Hvor uholdbare derfor end en enkelt eller måske alle bestående trosformer er, hvor store urimeligheder der end knytter sig til dem, og hvor ulogiske beviser man end fremsætter til deres forsvar, så må der dog efter al sandsynlighed ligge en sandhed skjult i dem. De religiøse anskuelsers allestedsnærværelse, den reli-

giøse følelses unægtelige tilværelse og det store ubekendte, der er og altid må blive tilbage udenfor vor sikre viden, ere tre kendsgerninger, der tilsammen ere vidnesbyrd om, at, selv om ingen af de bestående religioner er virkelig sand, så er de dog alle skyggerids af en sandhed.

Går vi med Spencer fra religionerne til videnskaben, da kunde det måské synes overflødigt at retfærdiggöre denne. Men ligesom der findes en mængde mennesker, der fordömme al religion, fordi de har følt sig frastødt af religionernes dårskaber og forvanskninger, således er der en tilsvarende mængde, der frastødt af den nedbrydende kritik, som videnskabsmændene anvende mod religiøse trossætninger, har fattet en stærk fordom mod al videnskab; de frygte den og mistænke den for at ville udrydde alt helligt. Overfor dem må det da göres gældende, at videnskaben slet ikke er andet end den ordnede sum af indvundne sikre erfaringer. Alle videnskaber ere spirede frem af det daglige livs erfaringer; men efterhånden som de vokse, inddrage de umærkeligt fjærnere, talrigere og mere sammensatte erfaringer under sig og påvise, at

der også for dem gælder lignende love som de, der har gyldighed ved de mest almindelige genstande. Intetsteds er dét derfor muligt at drage en grænse og sige: her begynder videnskaben. Da således både de simpleste og de mest sammensatte former af kundskab har samme oprindelse og samme opgave, må de behandles på samme måde. Enten må man da forkaste al mulig kundskab, selv den snævreste, der gennem erfaringer søger at göre mennesket til herre over den omgivende verden, eller også må man være villig til at antage og godkende den videste kundskab, vore ævner kan nå til. Der er ingen rimelig grund til at sige: „så langt vil vi gå med i kundskab og viden, men ikke længere"; ti så langt som sikre erfaringer kan göres og pålidelige grunde gives, nødes man til at følge med, når man én gang har indladt sig på at forstå, hvad man oplever, og ordne det, man har forstået. Gennem de to tusinde år, hvori videnskaben er vokset, er dens resultater lidt efter lidt, fra at have været nogle få spredte forskeres eje, blevne almen ejendom og ansés nu for en stor dél som hævede over enhver tvivl. Dens undersøgelser, som uafbrudt

fortsættes, prøve atter og atter disse resultater for på dem at bygge videre; hvert nyt resultat bliver af videnskabsmændene hele verden over underkastet den mest prøvende undersøgelse, hver vildfarelse bliver uden skånsel blottet og forkastet, så snart den bliver opdaget. Videnskabelige forudsigelser finder daglig bekræftelse i nye erfaringer, og de af videnskaben ledede kunstgrene overvinde den ene vanskelighed efter den anden. Med hele denne udvikling for öje at nære mistillid og mistanke til videnskaben, er i virkeligheden dårskab. Religionens forsvarere kunne med en vis ret undskylde sig med, at mange lærde tale om dem og deres tro i en tone, der må fremkalde uvilje. Men når alt kommer til alt, har denne undskyldning dog kun liden vægt; overmodige videnskabsmænd kan lige sä lidt anfægte videnskabens grunde, som uheldige religionsforsvarere kan berøve religionen selv dens værdi. Videnskab må dömmes af videnskab, og således dömt, kan kun den mest forvendte forstand undgå at sé, at den fortjæner al mulig agtelse. Hvad enten der gives eller ikke gives nogen anden åbenbaring, så besidder vi én sand åbenbaring i videnskaben, en fortsat afsløring

af tilværelsens bestående orden ved den os givne forstandsævne.

Således må det antages, at der er sandhed på bægge sider i den store strid mellem religion og videnskab. For en uhildet betragtning må religionen vise sig som en gennemgående islæt i historiens rending og som sådan udtrykke en evig kendsgerning, medens videnskaben som et ordnet indbegreb af kendsgerninger, der stadig vokser og stadig bliver mer og mer renset for vildfarelser, må stå som en pålidelig vejledning til sandhed. Og hvis bægge således har grund i tingenes virkelighed, så må der også være en til grund liggende overensstemmelse imellem dem. Vil man ikke påstå, at religionen er af Gud, men videnskaben af djævelen, så må man forudsætte, at der bag deres tilsyneladende modstrid ligger skjult en fuldstændig overensstemmelse.

Hvad det da nu for Spencer kommer an på, er fra et religiøst synspunkt at anerkende det, vi kalde videnskab, som en faktor med i det store hele, og fra et videnskabeligt synspunkt at anerkende det, vi kalde religion, som en ligeså berettiget faktor; bægge må da

uden fordom göres til genstand for erkendelse. Hver af parterne må stræbe hen til at forstå den anden i overbevisningen om, at den anden virkelig har noget, der er værd at forstå, og at dette noget, når det bliver gensidig anerkendt, vil danne grundlaget for en virkelig forsoning.

Når nu denne forsoning skal ské og der ikke er tale om et uægte kompromis, der atter vil avle ny strid, må der søges en sidste sandhed, som bægge parter vil bekende med fuldstændig oprigtighed og uden ringeste bagtanke. Vi må opdage en til grund liggende sandhed, som religionen vil forsvare med alt muligt eftertryk i videnskabens fraværelse og videnskaben med samme eftertryk i religionens fraværelse. Eller: man må forsøge på at forbinde de tilsyneladende modsatte anskuelser, som religion og videnskab indeholde, og man kan vente vigtige resultater af en sådan forbindelse. At forstå, hvorledes videnskab og religion hver for sig udtrykker modsatte sider af den samme virkelighed, den ene dens nære og synlige, den anden dens fjærne og usynlige side — det er målet.

Den metode, som herved kommer til an-

vendelse, er den, som forud kortelig er antydet. På forhånd er der fundet grund til den antagelse, at der i alle religioner, selv de råeste, findes skjult en til grund liggende sandhed. Denne til grund liggende sandhed fremkommer, når alle de forskellige religioners uoverénsstemmende ejendommeligheder ere fjærnede ved abstraktion; hvad der da bliver tilbage som det mest abstrakte indhold af alle religioners forskellige lærdomme, må danne den fælles grund for både religion og videnskab; kun på denne er der udsigt til, at de kunne forenes. Fra sådanne dogmer som dem om treenigheden eller om forsoningen må der sés bort, selv om de var fælles for alle religioner; ti videnskaben kan ikke anerkende sådanne antagelser; de ligge udenfor dens område. Religionens væsenlige sandhed må være mere abstrakt, for at videnskaben kan mødes med den, og først i dens mest abstrakte indhold vil mødepunktet findes.

På samme måde må der gås frem fra videnskabens side. Det er nemlig straks klart, at religionen ikke kan have noget at göre med specielle videnskabelige lærdomme, lige så lidt som videnskaben med specielle religiøse. Den

sandhed, som videnskaben skal hævde og religionen underskrive, kan ikke hentes fra matematik, fysik eller kemi. Et religiøst begreb må være mere almindeligt end noget fra disse videnskaber hentet specielt begreb. Hvis der gives en kendsgerning, som videnskaben vedkender sig i forening med religionen, må det være en sådan, fra hvilken de forskellige grene af videnskaben udgå som fra en fælles rod. Den mest abstrakte videnskabelige sandhed må søges, og denne må da stilles sammen med den mest abstrakte religiøse sandhed, som vi kunne nå til. Den yderste kendsgerning, vi kan finde indenfor vor bevidstheds område, må være den, vi søge som foreningspunktet mellem religion og videnskab.

Efter således at have stillet problemet, går Spencer over til at undersøge først de religiøse grundbegreber og derefter de videnskabelige grundbegreber. Men om begreber i almindelighed er der på forhånd at bemærke, at de kun da kan kaldes fuldstændige, når den begrebne genstands egenskaber og kendetegn ere sådanne i antal og beskaffenhed, at de kan fremstilles i bevidstheden så nær til samme tid, at de alle synes nærværende på

én gang. Dette finder sted, når vi f. e. danne os et begreb om en klippe, hvis top, sideflader og underflade vi omtrent samtidig kunne overskue og tænke os; eller når vi danne os et begreb om en enkelt person, hvis udvortes og indvortes væsen vi kende meget nöje. Men det er os umuligt med noget så stort som f. e. hele jorden eller med noget så mangfoldigt som en familie, en folkestamme eller mennesker i almindelighed. Eftersom de genstande, vi ønske at danne os et begreb om, blive större eller mere sammensatte, forsvinde nogle af de først tænkte egenskaber eller kendetegn af bevidstheden, förend resten er bleven fremstillet; og begrebet bliver således ufuldstændigt. Vi hjælper os ikke desto mindre, så godt vi kan, med hvad vi kan samle på én gang, og vi nødes til at göre dette; men det begreb, der således dannes, er da ikke et begreb i egentlig forstand men et mere eller mindre symbolsk. Og da nu overgangen til större og mere sammensatte begreber er umærkelig, fra stenen til hele jorden, fra det enkelte menneske til hele menneskeheden, fristes vi til at oversé den stadig tiltagende mangel på fuldstændighed i vore begreber derom, skönt

sandheden er, at nogle af disse ufuldstændige begreber kan på forlangende fuldstændiggöres ad direkte eller indirekte vej, medens andre ikke lade sig kontrollere på nogen måde, og disse begreber må da kaldes hélt og holdent symbolske og ere ikke til at skille fra rene indbildninger. Derved er nu forsåvidt intet videre at göre, da dannelsen af symbolske begreber både er nyttig og nødvendig; men vanskeligheden består i, at vi på grund af den umærkelige overgang fra den ene art af begreber til den anden fristes til at behandle dem alle som virkelige begreber, hvortil der altid svarer en virkelighed udenfor os. Men denne vildfarelse gælder det om at værge os imod.

Hvorledes forholder det sig nu med det begreb, som alle religiøse naturer i verden har forsøgt at danne sig om verdensaltet og dets oprindelse? Er de derom fremsatte hypoteser, ɔ: forsøg på bestemt begreb, kun ufuldstændige begreber eller rene symbolske? En kritisk undersøgelse vil vise, at ikke blot ingen af de gængse hypoteser er holdbar, men at overhovedet ingen holdbar hypotese kan opstilles.

Angående verdensaltets oprindelse kan man således opstille tre efter ordlyden forskellige hypoteser. Vi kan antage, at det er selveksisterende eller selvskabt eller skabt af en ydre magt. Er nu nogen af disse hypoteser endog blot begribelig i dette ords sande betydning? Man kan tale om en mand, der underholder sig selv, eller om et træ, som er selvudviklet, og, skönt bægge begreber ere unöjagtige, kan man dog ved længe fortsat iagttagelse nå til et begreb, der nogenlunde svarer til det, det skal betegne. Men når man taler om selveksistens, da må det betyde tilværelse uafhængig af alt andet, og det vil sige, tilværelse uden en begyndelse. Men et sådant begreb er det i virkeligheden umuligt at danne. At begribe en tilværelse gennem en uendelig forløben tid forudsætter, at vi kunde begribe en uendelig forløben tid, men det er en umulighed. Og selv om en sådan tilværelse gennem en uendelig tid var begribelig, vilde den intet forklare. En genstands tilværelse i det nuværende öjeblik bliver ikke forklaret derved, at man får at vide, at den har eksisteret i et år eller i hundrede år för; men når tilværelse

gennem en endelig tidsperiode ikke forklarer tilværelse nu, vilde heller ingen samling af sådanne endelige perioder, om vi også kunde udstrække dem til en uendelig periode, göre den mere forståelig. Således er den ateistiske hypotese om verdens selveksistens ikke blot afgjort utænkelig, men selv om den var tænkelig, vilde den ikke være nogen løsning.

Den anden hypotese om en selvskabelse, grundlaget for den panteistiske livsanskuelse, er ligeså umulig at fremstille i tanken. Vi kan danne os et symbolsk begreb om f. e. skyernes tilblivelse ved en fortætning af usynlige vanddampe, men når vi vil udvide dette begreb om overgang fra en tilstand til en anden til at omfatte verdensaltet, viser umuligheden sig straks. Virkelig at begribe selvskabelse vil nemlig sige at begribe en mulig tilværelses overgang til en virkelig tilværelse i kraft af en vis iboende nødvendighed — hvad vi ikke formå. En mulig tilværelse må vi nemlig tænke os som noget, og dette bliver da for vor tanke en virkelig tilværelse, selv om denne tænkes nok så primitiv. Vil man undvige dette og forsøge at fastholde en

mulig tilværelse, forskellig fra en virkelig, så vil tanken om en iboende nødvendighed göre vanskeligheder; ti den indeholder med nødvendighed tanken om en forandring i tilstand uden årsag, — noget, hvorom ingen forestilling er mulig. Og selv om man kunde komme over bægge disse vanskeligheder, vilde endelig det spörgsmål stå tilbage: hvorfra er da hin mulige tilværelse kommen med sin iboende nødvendighed til at forandre tilstand og gå over til en virkelig tilværelse? Enten måtte man da på dette spörgsmål svare, at denne mulige tilværelse er bleven til af sig selv; men en selvskabelse af en mulig tilværelse er ligeså utænkelig som af en virkelig tilværelse. Eller også måtte man svare: den mulige verden er skabt af en ydre magt, og da vilde hele forestillingen om selvskabelse forsvinde og ende i den tredie hypotese.

Denne — hypotesen om skabelsen af verdensaltet ved en ydre magt — er teismens grundlag, og både hedninger, jøder og kristne har forsvaret den. Men selv om man indrömmede tilværelsen af en skaber — hvilket nu i og for sig allerede er et mysterium, eftersom en skabers selveksistens er ligeså

ubegribelig som verdensaltets selveksistens — og da tænkte sig verdensskabelsen i lighed med en kunstners frembringelse af et kunstværk, så vilde dog det spörgsmål atter her være uundgåeligt: hvorfra er da det materiale kommet, af hvilket den nærværende verden er dannet? Og dette er ligeså umuligt at besvare som de tilsvarende spörgsmål forud. Frembringelsen af intet er det virkelige mysterium, som vi ikke er komne et skridt nærmere til forståelsen af ved at forudsætte en skaber. Ja ikke engang rummets frembringelse er vi istand til at forestille os. Ti hvis rummet er blevet skabt, må det forud ikke have eksisteret; men rummets ikke-eksistens kan ikke ved nogen tankeanstrængelse forestilles.

Resultatet af denne undersøgelse er derfor, at de ateistiske, panteistiske og teistiske forestillinger om verdensaltets oprindelse ere alle lige utænkelige. De er allesammen symbolske begreber af den skuffende og uberettigede slags. Her er, vel at mærke, ikke tale om sandsynlighed eller troværdighed, men om begribelighed, og de tre hypoteser, som her ere undersøgte — og flere ere ikke mulige — ere alle lige ubegribelige.

Vilde vi gä over til at undersøge en første årsag til alt og dens natur, da vilde de samme vanskeligheder vise sig under en ny form. At der må være en første årsag til alle de mange indtryk, som vor bevidsthed modtager, er en uundgåelig slutning; men ligesåsnart vi spörge om denne første årsags natur, indvikles vi i uopløselige vanskeligheder. Er den nemlig endelig, må den også være begrænset, men af hvad? Er dette, der ligger udenfor den første årsags grænser, årsagsløst, hvorfor antage vi da en årsag til nogetsomhelst? Gives der en årsagsløs uendelighed udenom og begrænsende denne endelighed og den første endelige årsag, så har vi fuldstændig opgivet tanken om årsagsforhold, hvad vi ikke kan. Antage vi da, at den første årsag er uendelig og altså ubetinget, uafhængig af ethvert nødvendigt forhold til nogen som helst anden form for tilværelse eller af nogen forandring i sig selv ɔ: absolut, da møder os også her en indre modsigelse. Ti en årsag eksisterer som sådan kun i forholdet til sin virkning, årsagen er virkningens årsag, virkningen er årsagens virkning, men så står jo årsagen i et nødvendigt afhængig-

hedsforhold til virkningen, og det vil jo sige, at den er ikke absolut. Vilde man hjælpe sig med at sige, at der var en tid, da det absolute eksisterede ved sig selv, og at det siden blev årsag, så er der jo indtrådt en forandring i det absolutes væsen enten til en lavere eller höjere tilstand. Hvad enten vi tænke os, at det absolute har handlet frivillig eller ufrivillig ved at gå over fra at være ved sig selv alene til den tilstand, hvori det er bleven årsag, så må i hvert fald selve overgangen tænkes som en forandring enten fra en ufuldkommen til en fuldkomnere tilstand eller omvendt fra en fuldkommen til en ufuldkommen tilstand. Og er dette uantageligt for det absolute, så er der kun tilbage at antage, at disse to tilstande ere lige i værdi; men i så fald er skabelsesakten ligegyldig, og vi må da indrömme muligheden af to jævnstillede begreber om det absolute, det ene som produktivt, det andet som ikke-produktivt. Men derved tilintetgöres det absolutes énhed og derved det absolute selv.

Udbyttet af hele denne undersøgelse bliver da det, at vi i stedet for at finde en til grund liggende sandhed i alle de forskellige religiøse

grundbegreber, synes at måtte tilstå, at ingen af dem indeholder nogen til grund liggende sandhed. Både den ateistiske, den panteistiske og den teistiske livsanskuelse hviler på grundbegreber, der ere lige utænkelige, eftersom de alle indvikle os i uløselige modsigelser.

At blive stående ved dette negative resultat vilde imidlertid være en ulykkelig vildfarelse.

I alle religioner finder vi nemlig en hypotese om en eller anden kraft, som antages at göre tilværelsen forståelig. Alle gå da ud fra, at der er noget, som trænger til forklaring, og så forsøge de alle, selv den positive ateisme, at give denne forklaring. Det fælles i alle disse forklaringer, religionernes som tænkernes, er dette: at der er et problem at løse, at tilværelsen af verden med alt, hvad den indeholder, og alt, hvad der omgiver den, er et mysterium, som stedse trænger til forklaring. I dette punkt, om ikke i noget andet, er der fuld overénsstemmelse.

Således får Spencer öje på det, han søger. Ti denne sætning: at der er et problem at løse, at tilværelsen i det hele er et mysterium, som stedse trænger til forklaring —

synes at tilfredsstille det krav, som han har stillet til den til grund liggende sandhed, på hvilken en forsoning mellem religion og videnskab kunde bygges; den ligger bag ved alle de forskellige former for religiøs bevidsthed, som har fundet udtryk gennem tiderne; alle religioner kan göre lige krav på at eje den, og den er mere abstrakt end selv de mest abstrakte religionsformer. Den synes således at have alle de kendemærker, som forud opstilledes for den til grund liggende sandhed. Og hvad der yderligere bestyrker forvisningen om, at vi her har fundet den sidste religiøse sandhed af den höjst mulige vished, er den kendsgerning, at jo höjere religionerne udvikles, des tydeligere kommer hin grundsandhed frem, og at selv den skånselsløseste kritik lader den uomtvistet eller rettere gör den endnu klarere. Ti efter at alle religioners formentlige forklaringsforsøg ere efterviste som uholdbare, ender kritiken den hele undersøgelse med den erkendelse, at den magt, som åbenbarer sig i tilværelsen, er absolut uudgrundelig, at ikke blot alle foreliggende hypoteser ere utilstrækkelige, men at ingen hypotese er endog blot tænkelig.

Med dette udbytte vender Spencer sig da til de videnskabelige grundbegreber: rum og tid, materie og kraft, bevægelse og bevidsthed, og han underkaster disse en kritisk prøvelse.

Rum og tid må enten tænkes som objektive ɔ: udenfor og uafhængige af os, eller som subjektive ɔ: blot tilhørende vor bevidsthed. Holde vi os nu foreløbig til den første antagelse og betragte rum og tid som ting udenfor og uafhængige af os, da møder os den vanskelighed, at vi intet kan udsige om dem, hvorved de kan skelnes fra andre ting; ti „udstrækning“, der straks frembyder sig som kendemærke, er kun et andet udtryk enten for opfyldning i rum eller tid; når vi tilskrive genstande udstrækning, forstå vi derved rumopfyldning eller udfyldning af en vis tid. Og desuden: alle ting, vi virkelig erkende som sådanne, ere begrænsede, og selv om vi forudsætte, at vi kende eller er i stand til at begribe en ubegrænset væren, adskille vi den dog med nødvendighed positivt fra de begrænsede ting ved at betegne den som ubegrænset. Men om rum og tid kan vi hverken udsige begrænsning eller ikke-begrænsning. Det er

os absolut umuligt at danne noget bevidsthedsbillede af et ubegrænset rum og dog lige så umuligt at tænke os grænser, bag hvilke der ikke er noget rum. Og ligeså med tiden. „Ting“ kan de altså ikke være, og egenskaber eller kendemærker ved en anden ting kan vi heller ikke tænke os dem at være; ti hverken kan vi begribe en ting, som skulde have rum og tid som sine egenskaber eller kendetegn, ikke heller kan vi tænke os, at rum og tid skulde eller kunde forsvinde, selv om alle ting forsvandt. — Vilde man nu ty til den subjektive opfattelse og ansé rum og tid som former for erkendelsen, der udelukkende tilhøre den menneskelige bevidsthed, da er også dette umuligt for selve vor bevidsthed. Ti denne vidner uimodsigeligt imod alle forsøg på at bortlorklare rum og tid som virkelige eksistenser. Vi er ikke istand til at frigöre os for den bevidsthed, at rum og tid objektivt eksistere; vi kan ikke tænke os rum og tid forsvinde, selv om vor og al menneskelig bevidsthed ophørte at være til; og vi kan endelig ikke forbinde tanken om rum eller tid med tanken om vor egen personlighed og betragte den ene som en egenskab ved den anden.

Resultatet bliver altså, at rum og tid ere ganske uforståelige. Medens vor tro på deres opjektive realitet er uovervindelig, ere vi dog ude af stand til at give nogen fornuftmæssig forklaring deraf.

Gennem en længere udvikling, hvis enkeltheder ikke særlig vedkommer vor undersøgelse, efterviser Spencer nu, at det med hensyn til de andre videnskabelige grundbegreber forholder sig ganske på samme måde: materien er i sit inderste væsen ligeså ufattelig for os som rum og tid; kraftens udøvelse er ligeså umulig at forstå som det er umuligt at danne sig nogen forestilling om kraften i sig selv; og hvad bevægelse egentlig er, kan ligeså lidt forklares, som hvorledes det egentlig går til, at hvile går over til bevægelse eller bevægelse til hvile. Og hvad endelig den menneskelige bevidsthed angår, da kan vi hverken begribe, at rækken af bevidsthedstilstande er endelig, ikke heller kan vi erkende, at den er uendelig; og skönt bevidstheden om et selv, en sjæl, en personlighed er det sikre udgangspunkt hos alle mennesker og ikke til at udrydde ved nogen hypotese, så er dog dette begreb: en personlighed ikke til at erkende,

og selve tankens natur gör det umuligt nogensinde at nå dertil.

Således svare de videnskabelige grundbegreber alle til virkeligheder, der ikke kunne begribes. Medens videnskabsmanden gennem iagttagelse og forbindelse af kendsgerninger arbejder på at fastsætte de deri virksomme love i större og större omfang og véd, at her kan virkelig gives forklaringer, som stå deres prøve, så sér han sig både i den ydre og den indre verden midt i stadige forandringer, som han hverken kan forklare begyndelsen eller enden på. Han forvisser sig stadig mere og mere om, at såvel objektive som subjektive fænomener ere lige uudgrundelige i deres væsen og oprindelse. I alle retninger lede hans undersøgelser ham tilsidst ansigt til ansigt med en uløselig gåde, og han indsér klarere og klarere, at det er en uløselig gåde. Han lærer på én gang at sé den menneskelige forstands storhed og dens ringhed — dens magt i behandlingen af alt, hvad der ligger indenfor erfaringens område, dens afmagt i alt, hvad der overskrider erfaring. Mer end nogen anden véd han virkelig, at i sit inderste væsen kan ingen ting vides.

Både de religiøse og de videnskabelige grundbegreber vise sig altså at være symbolske, ikke virkelige begreber. Denne overbevisning, at den menneskelige forstand ikke kan skaffe os nogen absolut erkendelse, har langsomt arbejdet sig frem, eftersom civilisationen er steget, og nu om stunder er dette måské den sandhed, der mest énstemmig gentages af alle filosoffer af enhver skole, med undtagelse af nogle tyske tænkere (Hegel og hans skole). Men denne overbevisning kan endnu styrkes ved en betragtning af vor forstands natur; både når vi undersøge produktet af, udbyttet af vor tænkning, og når vi undersøge selve tankevirksomheden.

Ethvert udbytte af tænkning over givne kendsgerninger og deres sammenhæng består i en forklaring, hvorved vi nå at indordne særlige fænomener under större og större grupper af fænomener. Er denne proces nu ubegrænset eller er den begrænset? Vil vi nogensinde kunne nå til den störste gruppe, eller kan man ingensinde nå en sidste forklaring? Hvis forklaringsprocessen omfatter en uendelig række og altså antages at være ubegrænset, følger det af sig selv, at ingen

sidste forklaring vil kunne nås; ti dertil vilde kræves en uendelig tid. Antages derimod forklaringsprocessen for at være begrænset, da må vistnok også engang alle specielle sandheder kunne indordnes under én almindelig sandhed; men denne, som altså ikke atter lader sig indordne under nogen anden, tilsteder da heller ikke nogen forklaring. Derfor må en begrænset række af forklaringer med nødvendighed tilsidst føre til det uforklarlige. Den dybeste sandhed, vi kan komme til, må blive ufattelig. Vor forstand måtte blive noget helt andet, end den er, hvis den sidste kendsgerning skulde forstås.

Men dernæst: selve tankevirksomheden kan kun give sig af med det betingede, den drejer sig kun om, hvad der er begrænset af, forskelligt fra eller står i forhold til noget andet. Selve det at tænke er simpelt hen at betinge. Aldrig vil vi kunne hæve vor kundskab, være sig om ånd eller materie, op over en kundskab om de relative åbenbaringsformer for en tilværelse, som i sig selv ligger udenfor filosofiens område. Derfor kan tankens rækkevidde ikke göres til målestok for tilværelsen, og vi må ikke kræve, at vor erkendelses om-

råde med nødvendighed skal falde sammen med vor tros horisont.

Og endelig: enhver bevidsthedstilstand må for at blive et begreb eller udgöre en kundskab ikke blot erkendes som forskellig i art fra visse foregående tilstande men også som lige i art med andre. At tænke er altså ikke blot at adskille men også at sammenfatte. En sand erkendelse er alene mulig gennem en samtidig genkendelse. En ting er kun da fuldstændig kendt, når den i alle henseender er lig visse tidligere iagttagne ting, og den er ukendt i samme grad, som den er dem ulig. Men den første årsag, det absolute, det uendelige kan som sådant ikke kendes som lig i art med nogetsomhelst andet; kunde det det, da var det ikke den første årsag eller det absolute. Det uendelige kan ikke grupperes sammen med noget, der er endeligt; ti da vilde det være ikke-uendeligt. Men med sig selv kan det heller ikke sammenfattes, uden at man måtte antage en flerhed af første årsager, uendelige og absolute, og denne forudsætning er selvmodsigende. Det ubetingede kan derfor hverken klassificeres med noget betinget eller med noget andet ubetinget, og

følgelig kan det slet ikke klassificeres; det ligger udenfor al sammenligning, det vil sige udenfor al tænkning.

Da nu desuden livet i alle dets åbenbaringsformer, indbefattende også tænkningens höjeste former, består i den stadige tillæmpning af indre forhold efter ydre (f. e. frembringelsen af indre varme i modsætning til forøgelsen af ydre kulde; forøget legems- og sjælsanstrængelse ligeoverfor forøgede vanskeligheder i den ydre verden), så kan tænkningen aldrig ifølge selve livets natur her blive andet eller mere end en dannelse af forhold i bevidstheden, der svarer til forhold i omgivelserne, det vil sige, at tænkningen kun kan give sig af med det forholdsvise, det relative. Vor forstands, vor erkendelses relativitet er da en uimodsigelig kendsgerning.

Hvis man nu imidlertid herfra vilde drage den slutning, at vor bevidsthed hélt skal blive stående ved fænomenerne og ganske udelukke alt andet end det relative fra sit område, intetsomhelst udsige om det, der ligger bag ved fænomenerne, da hævder Spencer, at dette vilde indeholde en stor vildfarelse. Ti ligeså uimodsigelig som hin

kendsgerning er, at vor erkendelse kun kan give sig af med det relative, ligeså sikker er en anden kendsgerning: at der bagved den bestemte bevidsthed, hvis love tænkelæren fastsætter, gives også en ubestemt bevidsthed, som ikke kan formuleres. Bagved de fuldstændlge tanker og bagved de tanker, der, skönt ufuldstændige, dog kan fuldstændiggöres, står der tanker, som det overhovedet er umuligt at fuldstændiggöre, og som dog ere virkelige i den forstand, at de ere normale forstandsytringer.

Allerede det resultat, hvortil vi kom gennem en kritik af alle de videnskabelige grundbegreber, tænkningens udbytte og selve tankevirksomheden: at en første årsag, det absolute, det uendelige ikke kan erkendes af vor tanke, indeholder med nødvendighed den påstand, at der gives en første årsag, et absolut, et uendeligt. Når vi slår fast, at vi ikke kan erkende, hvad denne første årsag, hvad dette absolute eller dette uendelige er, så ligger deri den antagelse skjult, at det er. Vi kan ikke hævde vor erkendelses begrænsning som en erkendelse af fænomenerne uden med det samme at slå fast, at der bag fænomenerne

er en virkelighed, hvis fænomener de er, siden fænomen uden virkelighed er utænkeligt.

Men endnu tydeligere vil vi kunne få öje på, hvad en ubestemt bevidsthed er, og hvorledes den bliver til, når vi går ud fra vor bevidsthed om rum og tid. Vi har foran sét, at vor tanke hverken er i stand til at begribe rum og tid som begrænsede eller som ubegrænsede. Når vi forestille os en grænse for rum og tid, opstår der samtidig hos os en bevidsthed om et rum eller en tid bag denne grænse. Skönt dette fjærnere rum eller denne fjærnere tid ikke betragtes som bestemte, betragtes de dog som virkelige. Skönt vi ikke kan danne os noget egentligt begreb om dem, da vi ikke kan bringe dem indenfor grænser, findes der dog i vor bevidsthed det uformede stof til et begreb. Netop på samme måde opstår der, når vi tænke os en bestemt første årsag, en begyndende bevidsthed om en årsag bag denne, og denne begyndende bevidsthed er i væsen lig den, som fremkalder den, om end uden form. Tankens bevægelse fører os uundgåelig ud over den betingede eksistens til den ubetingede, og denne forbliver stadig

i vor bevidsthed som stoffet til en tanke, vi ikke kan give nogen form.

Herfra stammer vor faste tro på en objektiv virkelighed, en tro, som ingen kritik kan rokke så meget som et öjeblik. Selv når kritiken gang efter gang godtgör, at den forestilling, vi har dannet os som en virkelig tilværelse, ikke er eller kan være overensstemmende med virkeligheden, bliver vort begreb derom vel omformet, men ikke tilintetgjort. Tilbage bliver stadig en fornemmelse af en virkelighed, og selv om vi lydig fornægte hver forestilling, den fremkalder, den ene efter den anden, så forbliver dog, da vi ikke kan fordrive bevidsthedens hele indhold, stadig et element tilbage, som antager nye skikkelser. Den stadige benægtelse af enhver form og grænse fører simpelt hen til den mér eller mindre fuldstændige abstraktion fra alle former og grænser og ender således i en ubestemt bevidsthed om det uformede og ubegrænsede.

Denne ubestemte bevidsthed dannes ved at sammensmelte en række bevidsthedstilstande, hvoraf hver enkelt berøves grænser og betingelser, så snart den opstår; den er

ikke en abstraktion fra en vis gruppe af tanker, forestillinger eller begreber, men en abstraktion fra alle tanker, forestillinger eller begreber. Det, som er fælles for dem alle, og som vi ikke kan blive fri for, er, hvad vi udsige ved ordet eksistens. Bevidstheden herom, om noget værende, skilt fra alle dets åbenbaringsformer, bliver tilbage og kan ikke udryddes. Samtidig med, at vi af tankens love bestemt forhindres i at forme et begreb om absolut eksistens, forhindres vi ligeledes ved tankens love i at frigöre os for bevidstheden om en sådan, da den danner modstykket til vor selvbevidsthed. Fornemmelsen af en virkelig eksistens bag alle fænomener udgör selve grundlaget for vor forstand.

Her finder nu Spencer grundlaget for en forsoning mellem religion og videnskab. Idet videnskaben hævder tilværelsen af en virkelighed, som i sin natur er absolut uudgrundelig for vor tanke, finder religionen her en påstand, som væsenlig falder sammen med dens egen. Vi nødes til at betragte hvert fænomen som en åbenbarelse af en eller anden magt, hvoraf vi påvirkes; og skönt alle-

stedsnærværelse er utænkelig, ere vi dog, da erfaringen ingen grænser opdager for fænomenernes udstrækning, ude af stand til at tænke os grænser for denne magts nærværelse, medens videnskabelig kritik lærer os, at denne magt er *ufattelig*. Og denne bevidsthed om en *ufattelig magt*, som vi må kalde *allestedsnærværende*, fordi vi ikke kan angive dens grænser, er just den bevidsthed, hvori religionen består.

Det er religionens store fortjæneste gennem tiderne under de forskelligste former at have hævdet tilværelsen af dette mysterium og under sin udvikling fra rå fetischisme til renere og renere former at have ladet dette mysteriøse element blive mere fremherskende. Ved stadig at fjærne flere og flere af de dogmer, hvormed man tidligere mente at kunne forklare det uforklarlige, har religionen stadig nærmet sig mere den fuldstændige anerkendelse af hin ufattelige magt. For denne kærne i alle de forskellige former har religionen kæmpet med en beundringsværdig hårdnakkethed. Hver gang den videnskabelige kritik har tilintetgjort de fremsatte argumenter og har bragt religionen til tavshed, har denne dog stadig bevaret en

uudslettelig bevidsthed om en sandhed, som, hvor mangelfuldt den end var blevet udtrykt, dog stod hævet over enhver indvending. Dens opgave har været at forhindre menneskene fra helt at synke ned i det relative og at vække dem til bevidsthed om noget ud over dette.

Men denne gerning har religionen kun røgtet ufuldstændigt, og forsåvidt har den selv vist sig og viser sig tildels endnu irreligiøs. Den har nemlig altid påstået at sidde inde med forklaringer over, kundskaber om det uforklarlige; og når disse eftervistes af være i modstrid med sig selv eller med andre ledsagende påstande, har den ofte ikke villet opgive dem længe efter, at de har vist sig åbenbart uforsvarlige, og den har ved sin uvilje imod de forstandsslutninger, gennem hvilke dens overtroiske antagelser ere blevne blottede, røbet en hemmelig frygt for, at alt en dag skulde blive forklaret — en frygt, der ikke kan forenes med en fuldkommen tillid til, at hin ubegribelige årsag, som den er sig bevidst, også virkelig er ubegribelig. Dette irreligiøse element i religionen har virket skadeligt i livet og har udæsket den menneskelige

tanke til strid; men det er stadig blevet indskrænket mere og mere gennem menneskeslægtens historie, og det virkelig religiøse element i religionen, der altid har været godt, er kommet klarere til sin ret.

Det er nu videnskabens store fortjæneste at have øvet denne rensende indflydelse på religionen. Hvert skridt, som religionen har taget på vejen fra sin første lave form til den forholdsvis höje, den nu har nået, har videnskaben hjulpet eller rettere tvunget den til at göre, og selv nu nøder videnskaben den til videre skridt i den samme retning. Videnskaben er jo den positive og bestemte kundskab om den orden, som består mellem omgivende fænomener, og når denne orden efterspores gennem fremskridende gruppering af enkelte forhold mellem fænomenerne under love og af disse specielle love under mer og mer almindelige, tager det sig vistnok ud, som om man skred frem fra det mindre begribelige til det mere og mere begribelige. Men det er en vildfarelse. Videnskaben bortrydder vistnok trin for trin alle de personlige faktorer, guder og ånder, som man forhen antog virkede naturfænomenerne (f. e. solens gud eller pla-

neternes ånder, som endnu Kepler antog for virkelige), men når den har opdaget loven, bliver kraften, som åbenbarer sig gennem loven, mere utænkelig og ubegribelig end hin personlige faktor. Med andre ord: de årsager, som videnskaben efterforsker lovene for, vise sig mere og mere abstrakte, og mer og mer abstrakte årsager ere med nødvendighed mindre og mindre begribelige årsager, eftersom dannelsen af et abstrakt begreb forudsætter fjærnelsen af visse konkrete tankeelementer. Derfor forsvinder det mest abstrakte begreb, hvortil videnskaben langsomt nærmer sig, i det ubegribelige eller utænkelige ved fjærnelsen af alle konkrete tankeelementer. Dette er det sande forhold, og derfor kan man sige, at den tro, som videnskaben har pånødt religionen, har været mere religiøs i sit væsen, end den, som den fortrængte.

Men ligesom religionen har begået mange fejl midt under løsningen af sin betydningsfulde opgave, således også videnskaben. Den har gang efter gang vist hen til virkende årsager, som om deres tilværelse var bevist og til at begribe. Den har i „guldhed“ ment at kende den kraft, som guldets egenskaber måtte

skyldes; den har i „livskraft“ påstået at kende en årsag, hvorom den i virkeligheden intet vidste eller véd, o. s. fr. Ved at ville forklare alle fænomener, iberegnet livets og tankens, har den foregivet at besidde en kundskab om disse, som den ikke har. Men dette er uvidenskabeligt. Nu til dags opgiver de mest fremskredne videnskabsmænd alle sådanne begreber. Magnetisme, varme, lys o. s. v., som man for kort tid siden endnu talte om som ligeså mange særskilte uvejelige stoffer, begynde fysikerne nu at betragte som forskellige åbenbaringsformer for en og samme almindelig kraft, og samtidig ophøre de at tænke denne kraft som forståelig. Denne videnskabens fejl har delvis været årsag til dens strid med religionen.

Vi har således sét, at den stadige strid imellem religion og videnskab har været en følge af den ufuldstændighed, hvormed hver af dem har røgtet sin gerning; og der viser sig da for os en udsigt til forsoning imellem dem, når de hver for sig når deres fuldstændige skikkelse. Vor bevidsthed om naturen, betragtet fra dens endelige, relative side, udgör videnskaben, medens vor bevidsthed om na-

turen, betragtet fra dens uendelige, ubetingede side, udgör religionen. I samme grad som nu hver af dem adskiller det dem tilhørende område fra det andet, vil den gode forståelse imellem dem genoprettes og bevares.

Ti de kan i virkeligheden ikke undvære hinanden. De svare hver for sig til de modsatte sider af bevidstheden, som ikke kunne eksistere adskilte. Visheden om, at der eksisterer en uransagelig magt, som åbenbarer sig gennem alle fænomener, er en slutning, som videnskaben uundgåelig kommer til, når den når sine grænser; og til samme slutning drives religionen af kritiken. Og da denne slutning tilfredsstiller den strængeste logiks fordringer på samme tid, som den giver den religiøse følelse den videst mulige virkekreds, må vi antage den uden forbehold og indskrænkning.

Men så kræver rigtignok også Spencer, at man ikke fra nogen af siderne må komme med uberettigede fordringer. Og dette skér, når man på religionens vegne forlanger, at den første årsag til alt, Gud, skal tænkes som personlig, uagtet vi er ude af stand til at bekræfte eller benægte en påstand, der går ud

herpå. De, som påstå dette, antage fejlagtig, at valget står mellem personlighed og noget, der er lavere end personlighed, medens det snarere står mellem personlighed og noget höjere, uagtet vi er ganske ude af stand til at begribe nogen sådan höjere form for tilværelse. Sådanne eller lignende fordringer er i Spencers öjne ganske irreligiøse i deres væsen. Ti den oprigtige anerkendelse af den sandhed, at vor egen og al anden tilværelse er et absolut og for stedse for os ubegribeligt mysterium, indeholder mere sand religion end al den dogmatiske teologi, som nogensinde er skreven.

På den anden side må det ikke benægtes fra videnskabens side, at de stadig gentagne forsøg på at fremsætte bestemte opfattelser af det, som ikke kan begribes, har et blivende værd. Lige fra begyndelsen af er det kun gennem sådanne opfattelsers stadige mangel på ævne til at tilfredsstille tanken, at man gradevis er nået höjere og höjere; og uden tvivl er de nu gængse opfattelser ligeså uundværlige som overgangsformer for tanken. Ja, endnu mere skal der villig indrömmes. Det er muligt, ja sandsynligt, at sådanne fore-

stillinger i deres mest abstrakte form altid vil vedblive at göre sig gældende i vor bevidstheds baggrund. Höjst sandsynlig vil der altid vedblive at være en trang hos mennesker til at fremstille under en bestemt form den ubestemte bevidsthed om en sidste tilværelse, som danner grundlaget for vor tænkning; og når det blot erindres, at denne art af begreber ere symbolske uden nogen bevislig lighed med det, hvortil de svare, er der ikke blot ingen skade forbunden dermed, men sandsynligvis megen gavn. Måské den stadige dannelse af sådanne symboler og den stadige forkastelse af dem som uadækvate vil vedblive at være, som den hidtil har været, et middel til vor optugtelse. Stadig at danne sig forestillinger, der kræver den yderste anspændelse af vore ævner, og stadig at finde, at sådanne forestillinger må opgives som værdiløse indbildninger, må mere end nogen anden proces give os indtryk dels af storheden af det, som vi forgæves søge at gribe, dels af vor egen afmagt overfor det ubetingede; vi lære derigennem at indsé, at det på én gang er vor höjeste visdom og vor höjeste pligt

at betragte det, hvorved alle ting eksisterer, som det uerkendelige.

At nu ethvert trin fremad under denne proces har mødt og møder modstand hos det store flertal, er ikke alene såre naturligt, men dybere sét nødvendigt og gavnligt. Menneskene vil nemlig overfor det mere og mere abstrakte udtryk for den første årsag føle sig stillede som overfor en utænkelig abstraktion, uden medfølelse med dem og deres nød, og de vil synes sig berøvede mere og mere af deres tros væsen, og da forestillingerne om godhed, retfærdighed og pligt ere nöje knyttede til hine religiøse former, som efterhånden rives ned, synes disse forestillinger at måtte falde overende med det samme. Da nu en ufuldkommen forestilling om det uerkendelige er bedre end ingen, og da den til enhver enkelt tid og hos hvert enkelt folk herskende religion har været en så nær tilnærmelse til sandheden, som det til den tid og på det sted var muligt for menneskene at modtage, er en modstand mod forandring heri gavnlig som et nødvendigt led i udviklingen, såsandt som man da ikke vil berøve menneskene alle forestillinger om det evige eller de sædelige sandheder deres

magt over menneskenes sind. På én gang uden modstand at ville berøve mennesker deres tilvante religiøse forestillinger og erstatte dem med mere abstrakte, vilde simpelt hen være det samme som at slippe alle de naturlige drifter løs og berøve den sædelige bevidsthed den støtte, som den hidtil har havt i hine religiøse forestillinger. Først efterhånden kan den menneskelige bevidsthed erstatte de lavere forestillinger om det ubekendte, den usete virkelighed med höjere forestillinger derom, der svare til en mere vidtstrakt erfaring, og først når denne omsætning kan foregå, uden at motiverne derfra til vore sædelige handlinger svækkes eller tilintetgøres, er det gavnligt at opgive hine. Og i henhold hertil indrömmer Spencer, at få, — om overhovedet nogen — endnu ere skikkede til hélt at undvære sådanne forestillinger som dem, der ere gængse. De höjeste abstraktioner kræve så stor en åndelig kraft for at forestilles med nogenlunde livlighed og ere i den grad uden indvirkning på vor opførsel, med mindre de blive livlig forestillede, at deres regulerende virkninger endnu for en lang tid kun kunne blive for noget at regne hos et ringe mindretal.

Under sådanne forhold at ville fjærne for enhver pris alle de stærke og bestemte motiver, som den herskende tro afgiver, vilde have ulykkelige følger for hele det sædelige liv. Religionsformer så vel som regeringsformer må passe for dem, der leve under dem, og i det ene tilfælde som i det andet er den form den mest passende, som instinktmæssig foretrækkes. Lige så vist som en barbarisk race trænger til en hård jordisk hersker og sædvanlig viser vedhængen ved en despotisme, der rummer den nødvendige strænghed, lige så vist trænger en sådan race til en tro på en himmelsk hersker, der ikke er mindre stræng, og viser sædvanlig hengivenhed for en sådan tro. Og netop på samme måde som den pludselige indførelse af frie institutioner istedetfor tyranniske med sikkerhed vilde efterfølges af en reaktion, således vilde der, hvis en tro, der truede med frygtelige straffe, pludselig blev erstattet af en, der truede med forholdsvis milde straffe, uundgåelig finde en tilbagevenden sted til en eller anden form af den gamle tro. Derfor er den tolerance overfor andres religiøse forestillinger, som i vore dage er så fremtrædende, ikke blot

et skyldigt hensyn til den private menings ret, men også et middel til at hævde tilpasningen mellem menneskets tro og hans natur. Derfor bör den filosofiske tænker fremfor alle lægge vind på en sådan tolerance, trods alle fristelser til det modsatte; han bör kunne anerkende den religiøse kærne, som findes mer eller mindre skjult i alle religionsformer; han bör anerkende disse formers relative godhed som beskyttende hylstre, uden hvilke den indeholdte sandhed vilde dø; og endelig bör han anerkende de forskellige religionsformer som menneskelivets nødvendige ledsagere, der hver for sig passe til de samfund, hvor de høre hjemme, som elementer i den store udvikling, hvis begyndelse og ende ligge udenfor vor kundskab eller opfattelse — som det ubekendtes åbenbaringsformer, og heri må han søge deres gyldighed.

Hvis nu hele denne betragtning skulde blive taget til indtægt for åndelig ligegyldighed, da afviser Spencer forud en sådan slutning med den bemærkning, at enhver har at følge sin egen overbevisning uden frygt for, at det, han ansér for den höjeste sandhed, ikke skulde passe ind i hans samtids forhold. Alle, både

de, der danne det konservative element i udviklingen, og de, der danne fremskridtselementet, ere lige nødvendige faktorer, hvorigennem den ubekendte årsag virker; når da en bestemt tro er virksom i et menneske, er han både berettiget og forpligtet til at bekende den og handle ud fra den. Hvad resultatet bliver, kan han ikke oversé; for ham er opgaven kun den at følge sin overbevisning redeligt og derved spille sin rette rolle i verden.

II.

Hermann Lotze († 1881) begynder sine „grundtræk af religionsfilosofien“ med at fastslå undersøgelsens mål således: først at udfinde, hvormeget fornuften i virkeligheden alene kan sige os om den oversanselige verden; dernæst hvorvidt et åbenbaret religiøst indhold kan lade sig forene med et sådant grundlag.

Når det gælder religiøse sandheder, påberåbes ofte troen som disses særlige organ; Lotze afviser denne troens holden for sandhed, der vedrører kendsgerninger, som ikke hører til den enkelte ånds egen natur, f. e. om Guds tilværelse, verdens skabelse o. l., som uberettiget, når den stilles op jævnsides med fornuftens faste grundsætninger, der ere udtryk for dens eget væsen og for dens egen naturs virkemåde; men han anerkender en indre umiddelbar religiøs iagttagelse jævn-

stillet med den ydre umiddelbare iagttagelse. Men da denne først bliver til en erkendelse om en ydre virkelighed derved, at vor fornuft kombinerer de sanselige fornemmelser, der i og for sig ikke er andet end subjektive rørelser hos os selv eller måder, hvorpå vi befinde os, sammenligner dem, og, i kraft af almene love, udtyder dem som tegn på et verdensløb, gör han krav på, at man skal behandle de indre religiøse iagttagelser på samme måde, som rørelser i sjælen, tilstande af længsel, andagt eller begejstring, hvis virkelighed ingenlunde vil kunne betvivles, men som heller ikke i og for sig endnu kan give os nogen trossandhed. Dette vil først blive muligt, når vor fornuftvirksomhed derpå har sat dem i forbindelse med vor øvrige verdensanskuelse og har påvist, at disse indre tilstande kun lade sig begribe ved antagelsen af visse kendsgerninger, der for fornuften alene ikke ere tilgængelige, men som ikke kan undværes som forudsætninger for hine tilstande eller sjælsrørelser. Dette vil også være nødvendigt selv dér, hvor trossætninger komme til os gennem traditionen eller gennem en åbenbaring; ti vor tillid til deres sandhed vil kun da kunne frembringes, når

den fornuft-nødvendige sammenhæng mellem disse trossandheder og vor åndelige trang påvises.

Opgaven bliver da, nærmere bestemt, den at vise, hvorvidt den menneskelige ånd nødes af sine indre umiddelbare iagttagelser og deres fornuftmæssige kombination til at søge sin anskuelse af erfaringsverdenen fuldstændiggjort ved at antage en oversanselig verden. Og forud for alt andet frembyder sig her spörgsmålet om Guds tilværelse.

Gennem en revision af de almindelig kendte „beviser“ for Guds tilværelse påviser nu Lotze, at intet af dem kan gælde for virkelige beviser; ti hvad enten vi går ud fra mangfoldigheden og slutter os frem til, at der er en énhed, eller fra det betingede og slutter os til, at der er et ubetinget, eller fra det forgængelige og slutter os til, at der er et evigt, så vil vi med vor fornnft dog aldrig komme videre end dertil, at når vi danner os et begreb om det mangfoldige, betingede eller forgængelige, da må dette begreb med nødvendighed også indeslutte forestillingen om en énhed, et ubetinget eller et evigt; dette begreb kan altså svare til en virkelighed udenfor, men

om det virkelig gör det, derom kan vi med vore indskrænkede, betingede og relative forudsætninger, aldeles intet godtgöre. Spörges der om, hvorvidt virkelig tilværelse må og skal tilskrives hine begreber om énhed, det ubetingede eller det evige, da må vi svare: derom véd vi intet, vi kan hverken benægte eller bekræfte det, endsige bevise, at dette absolute skulde være et væsen eller endog en person.

Derimod forsøger Lotze at gå en anden vej. Han slår fast, at tanken, fornuften, nødes til at anerkende som en kendsgerning en virken. Han ansèr det for indrömmet fra alle sider, at verdensløbet ikke på nogen måde er begribeligt, medmindre man antager, at tingene indvirke på hverandre, det vil sige, at forandringer, som sker med den ene af dem, ere betingelser, som også medføre visse forandringer hos den anden; eller kort sagt: at tingene rette sig efter hverandre. Han stiller da det spörgsmål: under hvilke forudsætninger er denne kendsgerning overhovedet mulig? og svaret bliver: under forudsætning af, at der er en kraft eller énsartede kræfter, der ere virksomme i alle de forskellige ting, der

indvirke på hverandre. Uden en sådan forudsætning vilde det ikke være muligt at forstå, hvorledes en gensidig påvirkning skulde kunne finde sted. Men hvorledes denne kraft eller disse kræfter arbejde og virke, ere vi ganske ude af stand til at forestille os eller begribe, eftersom det her drejer sig om en første kendsgerning, som vi for at göre verden begribelig postulerer, og da vil selvfølgelig en sådan postuleret kendsgerning ikke atter kunne begrundes eller forklares.

Spörges der nu om, hvad denne til grund liggende kraft egentlig er, da kan et sådant spörgsmål kun besvares ved at sé hen til den virken, som vi kan iagttage, til den virkelige verdens indhold, bygning og plan, forsåvidt som vi gennem erfaring vide noget om den.

Og her møder vi da straks den fuldstændige materialisme, der kun anerkender materien som noget realt og altså betragter denne som den første kraft, det höjeste princip. Men når man til støtte for denne betragtning anfører det, at en oversanselig virkelighed er en selvmodsigende sammenföjning af ord, da kan der med rette svares, at også materien som sådan ligger udenfor

al sanselig anskuelse. Vi iagttage kun de mangfoldige sanselige fænomener og deres indbyrdes forhold, men materien i og for sig kan vi ikke iagttage. Når materialismen derfor betegner materien som alle tings princip, da går den selv udenfor sanselighedens grænser og hævder akkurat den samme oversanselighed hos det reale, som den begyndte med at nægte.

Vilde man nu indrömme dette og indskrænke materialismens sande mening til den påstand, at materie er den eneste klare og mulige fuldstændiggörelse, som vor fornuft må föje til for at göre den sanselige erfaring begribelig, så finder Lotze netop intet begreb så uklart som dette. Ti ved ordet materie, hvis egenskaber angives som rumopfyldning, form, bevægelse og ubevidst udøvelse af kræfter, kan man ikke undgå at forestille sig, at vi ligesåvel ere istand til at kende denne selv som hine dens egenskaber eller forskellige måder at forholde sig på. Men denne forestilling er urigtig; vi kende slet ikke materien selv eller det væsen, som derved skal betegnes, og vi ere fuldstændig ude af stand til at sætte os ind i, hvorledes et væsen egentlig

må være, eller hvorledes det må være til mode, når det, skönt det selv er fuldstændig uforanderligt og uden nogetsomhelst indre liv, dog skulde være et udgangspunkt for alle slags virkninger.

I forbindelse med denne uklarhed står umuligheden af at tænke sig et i sandhed realt væsen, der skulde være midtpunktet for alle virkninger og dog være ude af stand til at lide, altså undergå forandringer i sine indre tilstande, hvilket er énstydigt med forandringer i selve væsenet. Og antager man et væsen, der på én gang kan vedblive at være sig selv og samtidig kan undergå forandringer i sine indre tilstande, hvilke tillige ere forandringer i det selv, da har vi kun ét navn for et sådant væsen: ånden; ti dette er det eneste begreb, hvori væsenets énhed er bevaret samtidig med de foranderlige tilstande, idet ånden véd af sig selv at sige og gör sig gældende som sådan ved at lade de foranderlige tilstande gælde for tilstande. Og dette begreb er hentet fra menneskets indre liv ved en umiddelbar erfaring. Kun et sådant princip, hvori selvbevidsthed hører hjemme, kan tænkes som udgangspunkt for

alt liv, både det bevidste og det ubevidste. At forsøge at aflede det bevidste liv fra det ubevidste, vil bestandig vise sig umuligt.

Skal der altså forudsættes et princip for al virksomhed i verden, da må dette tænkes som et bevidst. En „ubevidst ånd“ kan Lotze ikke indse betegner noget virkeligt. Ubevidste tilstande og virksomheder kende vi vistnok indenfor vort eget åndelige liv, men kun som hæmninger eller skranker for et bevidst åndsliv men ikke som en egen art væren; det vilde i virkeligheden være aldeles umuligt at sige, hvori åndeligheden ved et af naturen bevidstløst, åndeligt liv overhovedet skulde vise sig.

Hvorvidt nu dette bevidste princip for hele virkeligheden, denne bevidste ånd tillige skal tænkes som personlighed, beror på, hvad man derved forstår. Forstår man ved en personlig ånd et væsen, der er bleven til under vekselvirkning med en omverden og altså indskrænket af den, som har fået erkendelsen af sin fra alt andet forskellige tilværelse, og som gör sig gældende i overensstemmelse hermed, da vil et sådant begreb om personlighed kun kunne tilskrives endelige ånder.

Men at dette begreb om personlighed skulde være det eneste erfaringsmæssig rigtige, kan Lotze ikke erkende. Tværtimod finder han i dette begreb kun et svagt afbillede af begrebet om en fuldkommen personlighed, der ikke er opstået under hin vekselvirkning, og hvis følelse af sin selvgyldighed ikke står i forhold til en omverden men til alle de virksomheder og tilstande, som dens eget væsen indeslutter. At vor menneskelige personlighed ikke kan blive til uden en virkelig modsætning til en real omverden, hindrer os ikke i at kunne tænke os en evig personlighed, som aldrig er blevet til, levende i sine egne frembringelser og i følelsen af deres værdi og derved i stand til at være på en gang den virkende og den påvirkede.

Men idet Lotze hævder et sådant personlighedsbegrebs ret, gör han udtrykkelig opmærksom på (s. 40), at denne betragtning ikke er således at forstå, som om vi var i besiddelse af almene grundsætninger, ifølge hvilke det kunde afgöres, om der vilde kunne tillægges Gud en personlighed. „Der kan naturligvis ikke gives en sådan kreds af love, som endogså kunde gå forud for Gud, og

af hvis bud hans eksistensform måtte afhænge.“ Hans hensigt er kun at undersøge og retfærdiggöre vort eget gudsbegreb, særligt altså at påvise, at den enhed, uendelighed og ubegrænsethed af andet, som udgör den ene nødvendige del af dette, ikke står i nogen logisk modsigelse med udtrykket personlighed, således at det kunde göre os hele begrebet til et ubrugeligt hjærnespind.

Ja, han udtaler endog, at begrebet fuldkommen personlighed er så langt fra at ophæves ved hine prædikater, at det tværtimod, først bliver realiseret ved dem. Den endelige ånd, der har en verden udenfor sig, og som lidt efter lidt må lære den at kende ved en række vekselvirkninger, den har nødvendig brug for en sådan sjælemekanisme, ifølge hvilken stedse kun en del af hele dens viden, følen og stræben er virksom i den, medens den fremskridende udvikling ændrer dens hele sindstilstand, lader nyt komme til og det gamle gå iglemme. Og i nöje forbindelse med dette stykkevise står den erfaring, at mennesket egentlig ikke i noget öjeblik har sit hele „jeg“ fuldstændig samlet, og at de kræfter og love, som beherske dets indre liv, synes det at være

noget fremmed, ligesom en lånt natur eller som en mørk kærne i dets eget væsen. Fuldkommen personlighed vilde altså kun kunne findes hos Gud; mennesket tilhører personligheden kun som et svagt afbillede af denne.

En sådan fuldkommen personlighed må da tænkes som udgangspunktet for alt, hvad vi kalde egenskaber, må være god, retfærdig, vìs og mægtig. Vi tilskrive ikke Gud disse eller andre egenskaber i den forstand, at han skulde have del i dem som i noget, der var mere alment end han; men deri består hans væsen, at det er grunden til det system af egenskaber, som kan tilkomme tingene i verden. Dette følger ligefrem af, at det er det höjeste princip, hvorom der er tale; der gives hverken over eller udenfor det en sådan orden, som det kunde lyde i fællesskab med andre; hvad vi betragte som en lov eller verdens orden, er slet ikke andet end dette princips egen natur.

Når vi med disse forestillinger sige, at Gud skaber en verden, da må alle tanker om omdannelse af et iforvejen givet stof holdes borte; dette udtrykke vi bedst ved at sige, at Gud ikke skabte verden af noget. Heri

ligger den dobbelte tanke: at såvel skabelseshandlingen som den skabte verdens indhold ene og alene har sin grund i Gud.

Når vi nu nærmere forklare det: at skabe som en begivenhed eller en handling, ved hvilken det, der forud kun eksisterede i tanken, bliver til virkelighed, da vilde det være såre let at skille disse to tilstande: tankens og virkelighedens fra hinanden, dersom talen var om mennesker; men da det drejer sig om den fuldkomne personlighed, om Guds tanker, der ikke som menneskets ere indskrænkede til at øve indflydelse på tankeverdenen, men såsnart de blive tænkte, også straks have virkelighed, såsandt som modsætningen mellem en indre verden og en omverden ikke eksisterer for ham, — så rejser det spörgsmål sig: hvori består da egentlig forskellen mellem den af Gud tænkte og den af Gud virkeliggjorte verden? Hvad godt eller slemt eller overhovedet nyt er der mødt verden derved, at den har gjort denne overgang til virkeligheden? eller: hvori består egentlig den virkelighed, som er bleven givet verden af Gud?

Lotze svarer på dette spörgsmål således: „vi nødes til at opfatte virkeligheden således,

at det er virkeligt, der er givet en endelig ånd som en af ham uafhængig iagttagelse. Skal derfor Guds verdenstanke modtage en virkeliggörelse, der adskiller den fra det: blot at være tænkt af Gud, så kan dette kun ské derved, at Gud skaber enkelte endelige ånder og lader hine verdenstanker opstå i disse som ydre iagttagelse eller nu som deres tanker. Skabelsen måtte derfor defineres således, at Gud lader den tanke, der fra først af kun var hans egen, blive til andre ånders tanke, eller, at han lader en sådan åndeverden opstå, for hvilken hans bestandige virken lader hine hans verdenstanker fremtræde som åbenbarelsen af en stofverden, der omgiver åndeverdenen udvortes og kan iagttages af den" (s. 53). Kun ved en sådan betragtning er det muligt for Lotzes tanke at undgå alle de forlegenheder, hvori ellers spörgsmålet om skabelsens væsen fører os. Ifølge denne står skabelsen altså kun i forhold til en åndeverden. Kun for ånder frembringer Guds vilje, der ikke blot lader dem være hans tanker, men gör dem selv til subjekter for tænkningen, en virkelighed, der fuldstændig adskiller sig fra dette: blot at være

tænkt af Gud. Virkelig væren tilkommer derfor kun ånderne, men ikke den tingenes verden, som omgiver dem, og som egentlig kun tager sit udspring i dem.

I forbindelse med denne ejendommelige fremstilling af skabelsens begreb står Lotzes tanke om en flerhed af verdensordener, der ved Guds virksomhed viser sig for en flerhed af åndeverdener, af hvilke den ene slet ikke behøver at blive opdaget indenfor den andens område ved iagttagelse fra denne. Når tingenes verden viser sig for os som kun et system af fænomener, som Gud lader blive synligt for et ånderige, så vil den fordom, der anser den for sanserne tilgængelige verden for den hele skabning, være gjort afmægtig, og den religiøse tros fastholden af en höjere verdensorden, under navn af himmerig, være gjort antagelig.

Det er nu på den ene side slet ikke mere nødvendigt at træffe den höjere verdensorden direkte i forlængelsen af denne lavere. Den kan godt tænkes at være tilstede som orden af hel anden art uden samtidig at lade sig iagttage under begivenhedernes forløb i denne verden. Og på den anden side har vi ingen

grund til at mene, at disse forskellige verdensordener fuldstændig skulde falde udenfor hverandre; vi må tværtimod tænke os dem forbundne i Guds enhed selv til en höjere plan. Endskönt vi derfor ikke vide, på hvilken måde en endelig ånd kan træde fra denne dens jordiske livs orden over i en höjere, så finde vi dog denne overgang mulig. Den religiøse anskuelse, der sætter dette jordiske liv i forbindelse med hin höjere fuldendelse, med himmerig, tilsteder ganske vist intet filosofisk bevis for sin nødvendighed, men står på ingen måde i modsigelse, snarere i fuldkommen overensstemmelse, med de filosofiske begreber, som Lotzes undersøgelse af skabelsen har ført ham til (s. 55-56). Lotze fastholder forestillingen om en Guds vilje, som åndeverdenens tilværelse skyldes, og han vedkender sig den religiøse følelses forestilling om Guds ekspansive (sig udbredende) kærlighed, der trænger til at meddele sin salighed til andre væsener, som skabelsens bevæggrund; men samtidig afviser han alle forsøg på at skildre skabelsens hvorledes enten i Guds indre eller i verden som ørkesløse og vildledende.

Ved verdens opholdelse forstår han vedvarenheden af den vilje, hvorfra alt stammer, som kilde til tingenes fortsatte beståen. Dette begreb er kun en fuldstændiggörelse af begrebet skabelse, ligesom stadigheden er indesluttet som en fuldstændiggörelse i begrebet bevægelse. Og når der af andre tales om verdens „selvopholdelse“ med en afgjort tendens mod at bestride naturens afhængighed af Gud og den religiøse undertro, da finder Lotze en sådan anskuelse ikke uden videre berettiget. Tværtimod påstår han i henhold til det forud fremsatte, at selv den ringeste fysiske vekselvirkning kun kan tænkes mulig ved bestandig medvirkning af Gud, og at derfor Guds bestandige indvirkning på naturløbet slet ikke kan afvises med en erklæring om, at den bestående naturorden er ukrænkelig. Vistnok må vi antage, at de almindelige naturlove bevare en ubrødelig gyldighed i den engang skabte verdens hele forløb; men da disse almindelige love slet ikke bestå for sig selv, men kun ere tilstede i det forhold, hvori de utallige elementer i verden træde til hinanden alt efter deres kræfters art og störrelse, så vil det også være klart, at såfremt der

indtræder en forandring i denne elementernes natür, vil følgen deraf blive nye og særegne begivenheder, uden at der skér nogen ændring af hine naturlove. En sådan forandring i elementernes natur er det urigtigt for os at benægte muligheden af, da den udelukkende afhænger af Guds verdensplan, som han alene er herre over. Ved en umiddelbar indvirkning, som ændrer tingenes indre natur, vilde derfor Gud kunne bevirke, at tingene efter de samme almene naturlove frembragte den underfulde virkning, det under, som de ikke vilde kunne frembringe efter disse love uden hans indvirkning. At underet indeslutter „en ophævelse af naturlovene“, er derfor en urigtig påstand; ja det hører tværtimod til underets begreb, at lovene vedblive at gælde i forhold til hele den øvrige verden og kun tilsyneladende ikke gælde i forhold til bestemte begivenheder, hvor nemlig Guds umiddelbare indvirkning forandrer tingenes indre natur, deres kræfters art eller störrelse.

Men også med en sådan betragtning af underets mulighed vil der være et stort spring herfra og til at tro på undernes virkelighed, hvis man ikke vil åbne dören for den vilkår-

ligste overtro. Overfor vor erfaring om den fysiske verdens natur og virkemåde, om de rækker af begivenheder, som stadig vise sig betingede af de tidligere, vilde det være os fuldstændig utroligt at anerkende pludselige umiddelbare indgreb i selve de fysiske tings natur, medmindre vi var istand til at påvise sådanne årsager til en indre forstyrrelse, der truede med en afvigelse fra verdensplanen og derfor krævede en modvægt. Men da disse årsager til en indre forstyrrelse kun kan tænkes fremkomne hos de endelige ånder under brugen af den frihed, som man tilskriver åndelige væsener til at påbegynde ganske nye rækker af begivenheder, som ikke ere betingede af de tidligere, måtte vi for at anerkende undere her kunne udmåle, hvilke begivenheder i åndernes indre der kunde have tilstrækkelig værdi for verdensplanen til at fremkalde Guds indgriben. Men dertil er vi ikke istand.

Under disse forhold går det ikke an at anerkende underne som pludselige indvirkninger på de fysiske tings natur; men tilladelig bliver efter Lotzes mening kun den antagelse, at der, navnlig ved en religions fremkomst, vilde kunne foregå en umiddelbar

indvirkning fra Gud på sjælenes indre, dels under form af en inspiration, der udvider erkendelse og anskuelse, dels under form af en vision, der tror at se ydre kendsgerninger, som ikke ere tilstede, dels under form af en viljens styrkelse indtil opofrelse. Alle tre former, også visionens, vilde da være at betragte som vidnesbyrd om en virkelig, forhöjet vekselvirkning mellem Gud og mennesket. Dette vil man kunne erfaringsmæssig godkende, men ud over dette hindres vi i at gå af erfaringens vægtfulde indsigelser, uden at vi kan skaffe dem bort ved afgörende grunde.

I forbindelse med forestillingerne om verdens skabelse og opholdelse ved det höjeste princips eller Guds virksomhed står forestillingen om denne verdens styrelse. En sådan forestilling haves der imidlertid ikke brug for, såfremt man nægter muligheden af frie begyndelser, der kan virke forstyrrende ind på den iforvejen givne verdensplan, og selv om man indrömmer muligheden af sådanne frie begyndelser, vil verdensstyrelsen være indskrænket til at modvirke og udjævne de derved fremkomne forstyrrelser, medmindre man med kristendommen tænker sig en ver-

densdom som afslutningen på en udvikling mod et bestemt mål. Først da kan verdensstyrelsen udfolde sig i en virkelig verdenshistorie, hvor et fremskridt finder sted, hvis resultat i værdi adskiller sig fra dets begyndelse.

Vor religiøse følelse foretrækker en sådan anskuelse, men at fastholde den i tanken har sine store vanskeligheder.

Medens vi nemlig let nok kan forestille os, hvilken betydning tiden og al tidsmæssig udvikling har for endelige væsener, så er det umuligt på Gud at overføre noget tilsvarende. Hvad han vil, kan ikke kræve nogen bestemt tid eller andre betingelser for at blive til virkelighed; det har allerede i kraft af hans vilje al optænkellg virkelighed og behøver ikke at erhverve den. Det vilde derfor modsige Guds eller overhovedet et höjeste princips begreb, når vi vilde tilskrive ham selv en historie i tiden således, at der skulde kunne gives noget formål for ham, der endnu ikke havde virkelighed, og som først skulde opnå denne gennem en række af virksomheder.

Men ligeså umuligt er det på den anden

side at forestille sig tiden som en anskuelsesform, der kun er til for endelige ånder, og under hvilke et i og for sig tidløst verdensindhold lader sig tilsyne for os; der er bestandig for os anledning til at overføre tidsløbet i vore forestillinger, som vi i al fald ikke kan fraskrive virkelighed, på verden om os og over os. Denne trang til at have et virkeligt sted, hvor det forbigangne opbevares, og et andet, hvorfra det fremtidige bliver nutidigt, har til alle tider ført til den fordring at tænke sig det i sandhed værende som ophöjet over al tid og dog således, at der i dets væren og væsen finder et tidsforløb sted.

Denne trang ligger til grund for forestillingerne om Guds evighed og alvidenhed. Men når man vil forsøge på i tanken at fastholde forestillingerne om et sådant tidsløst liv, der dog skal stå i et forhold til det sig i tiden udviklende menneskeliv, da viser vor erkendelse sig ude af stand til at arbejde med disse forestillinger, og Lotze ender da med at erklære dem for den religiøse følelses postulater, der ere uopfyldelige efter menneskelig erkendelse altså som en hemmelighed, der tilhører det guddommelige væsen.

I henhold hertil kan Lotze derfor ikke tale om en Guds „verdensstyrelse“ i den forstand, som om den bestod af en række handlinger, der også for Gud selv udgjorde hans liv i successiv rækkefølge. Langt snarere må det, der kaldes „verdensformål“, betegnes som en hensigt, der stedse er fuldbyrdet og stedse fuldbyrder sig, idet den stedse er villet af Gud.

Men når der så rejser sig det spörgsmål: hvori består nu Guds vilje med hensyn til verden, hvilket indhold har hint verdensformål, da kan svaret herpå rent tankemæssigt kun holde sig til, hvad der er fremsat i anledning af skabelsens begreb. Når Lotze, ved at omtale verdens skabelse, bestemmer denne som skabelsen af en åndeverden, ved hvis tilblivelse alt, hvad der hidtil var tænkt af Gud, træder ind i en ny virkelighed, så fastholder han atter her, at verdens formål må søges i noget, der kan bestå og foregå i ånderne eller ved dem eller for dem.

Spörges der atter om dette formåls indhold, da kan der kun svares herpå ud af et gudsbegreb, der har langt dybere rødder end

det hidtil fremstillede. Hidtil har Lotze kun draget de nødvendige følgeslutninger, som rént teoretisk knyttede sig til begrebet: et höjeste princip. Men nu henviser han til **vort sindelags, vor følelses behov**, og for dette giver han følgende samlede udtryk: „kun det absolut værdifulde fortjæner at gælde som betegnelse for det höjeste princip, og intet andet formål end realisationen af den höjeste **værdi** kan være motivet for dets skabelse og ordningsprincippet i det skabte.“ (S. 71).

Lotze er sig bevidst, at han til bestemmelsen af den höjeste værdi ingen teoretiske hjælpemidler besidder undtagen den blotte analyse af selve begrebet. Men denne analyse lærer ham, at der overhovedet slet ikke vilde være tale om „værdi“ i en verden, i hvilken der ingen ånder gaves, eller i en åndeverden, som kun var udrustet med en teoretisk erkendelse af de faktiske omstændigheder og forhold, men som manglede ævnen til at føle interesse for det erkendte indhold i form af lyst og ulyst. Han gör derfor gældende, at i og for sig har fremstillingen af en eller anden virkelighed, som

kan erkendes, af et bestemt forhold mellem forskellige elementer, en ordning i begivenhedernes forløb, af en eller anden form for sammenhæng og udvikling, — i og for sig har alt dette ingen egen værdi og kan ikke være et formål, som vort sind med tilfredsstillelse kunde tænke sig at være stillet for verden. Det, som vi kalde sådanne indholds værdi, består udelukkende i den følelse af tilfredsstillelse eller lyst, som vi fornemme ved det. Med hensyn til alle hine formelle kendsgerninger kan man spörge, hvorfor nu just de og ikke andre skal være i verden. Kun med hensyn til den omtalte lyst eller salighed bliver det spörgsmaal absurd, hvorfor just den og ikke hellere det fuldkommen ligegyldige skal være verdens sidste mål.

I denne overbevisning afviser Lotze alle andre bestemmelser af verdens formål end den gamle religiøse tankes, der i **Guds kærlighedsvilje** finder både grunden til skabelsen af en åndeverden, i hvis indre Guds egen herlighed kan blive en uendelig mangfoldiggjort nydelse, og grunden til ordningen af alt det skabte.

Ad denne vej uddannes vort gudsbegreb til at blive fyldt med et levende indhold, medens det hidtil kun har handlet om et tomt höjeste princip. Hertil slutter sig udtrykket salighed, der tilskrives Gud, og som af de hedenske religioner hovedsagelig blev forstået om Guds eller gudernes selvnydelse af deres egen skönhed, men som den kristne religion snævrere henfører til Guds etiske egenskaber. Det gode, hvortil vi i vor samvittighed føle os forpligtede, er i Gud ét med hans natur; denne have vi grund til at tilbede og skatte som værdifuld, når den er noget, der umiddelbart selv har sin egen værdi, altså den virken og handlen, hvis bevæggrund er kærlighed og godhed, og hvis mål er nydelsen af det gode og af den frembragte salighed.

Begrebet om Guds hellighed har i virkeligheden intet andet indhold end saligheden som Guds nydelse af det gode blot med den formelle tilsætning, at der hos Gud, hvem vi i hvert fald må tilskrive forestillinger om det onde og de virksomheder, der føre til usalighed, alligevel ikke er nogen bevæggrund tilstede, der endogså blot kunde forlokke ham

til en afvigelse fra det, der forekommer os mennesker at være foreskrevet os som forpligtende rettesnor for vore handlinger. —

Samler vi nu de forskellige led i det gudsbegreb, som her er fremsat, da vil det sés, at deres tal er tre: den ved bestemte love virkende, den kærlige og den gode Gud, og vort religiøse behov kræver denne trehed sammenknyttet i en uopløselig énhed. Men til dette krav svarer ikke nogen tænkelig tanke; for vor erkendelse er denne trehed i énheden en uløselig gåde.

Derimod har den religiøse fantasi i forskellige religioner ved hjælp af symboler søgt at anskueliggöre den indre økonomi eller historie hos det guddommelige væsen, der ved siden af den blotte anerkendelse af det gådefulde ved sagen dog indeholder en til en vis grad formel anskuelig forestilling om den måde, hvorpå man forudsætter dens løsning udført.

„Det kristne dogme“ herom betragter Lotze som „et forsøg på at afværge og indskrænke den østerlandske hél- og halvhedenske spekulations aldeles udskejende fantasier med deres fordærvelige følger for det praktiske

liv ved en formel, der indeholder anerkendelsen af en for den menneskelige forstand uløselig gåde, men som tillige er så sparsom som mulig i sin bestræbelse for at fæstne det ubekendte i fantasien ved symbolske forestillinger."

Lotze adskiller bestemt denne „formel" eller dette „dogme" (ɔ: den kristne trosbekendelse) fra alle religionsfilosofiske forsøg på at bringe indholdet deraf til positiv erkendelse; disse forsøg fremtræde ikke som guddommelig åbenbaring og anerkendes heller ikke som sådan.

Idet Lotze her sér bort fra enhver historisk åbenbaring, ansér han det for rimeligt, at den trehed, der som påvist findes i det ovenfor fremstillede gudsbegreb, har været anledningen til, at „det kristne dogme" om den treenige Gud er blevet til; men efter hans opfattelse kan det „ikke ville forestille en positiv erkendelse, men blot en anskuelig erindring om, at en uløst gåde her er tilstede." —

Efterat Lotze således har gjort rede for sit gudsbegreb og har påvist, at det dels er dannet i kraft af nødvendige tankeslutninger,

dels er fyldt med et indhold, som svarer til vor følelses behov, opkaster han, den erfaringsmæssig udviklede fysiolog, det spörgsmål, om nu også virkeligheden stadfæster de tilföjelser, som stammer fra vor følelses behov; om erfaringen godkender de forestillinger, for hvilke vi ikke kan påberåbe os nogen nødvendighed for tanken.

Angående denne erfaring må vi nu bestandig holde os for öje, at den så godt som udelukkende er knyttet til jorden; kun derom har vi en sikker viden, hvad det overjordiske angår, at der udenfor jorden gives en ubegrænset virkelighed, at denne ubekendte umålelige mangfoldighed virkelig er til. Men hvoraf eller hvordan denne hele virkelighed er bleven til, vide vi intet sikkert om. Ingen af de gængse forklaringer angående verdens oprindelse og udviklingsmåde kommer virkelig til en første begyndelse. Selv om man mener at kunne erfaringsmæssig godtgöre, at hele planetsystemet er fremstået af en glødende gas, står dog det spörgsmål ubesvaret tilbage, hvorfra den atomernes bevægelsestilstand er kommen, der udgjorde denne gløden; hvorfra fremdeles den

fællesomdrejnings retning er kommen for den rotation, hvori denne urtåge befandt sig, og endelig hvorfra selve det stof er kommet, der på den angivne måde tænkes sat i bevægelse.

Og ligeså lidt nå disse forklaringer til verdensløbets ende; ti med vort ufuldstændige kendskab til naturen vil det være urigtigt at påstå, at ingen ændrende årsag skulde kunne komme imellem og derved aldeles forstyrre alle de fysiske forhold, som vi nu erfaringsmæssig kende.

Men desuden slår Lotze fast, at alt dette strængt taget er aldeles betydningsløst i religiøs henseende, og at det er en ganske forfejlet alliance, som i vore dage er indgået mellem teologien og naturvidenskabernes gængse modebetragtninger. Det kan i hans öjne umulig være en hensigtsmæssig fremgangsmåde at göre de religiøse trossætninger afhængige af fysikkens nyeste opdagelser.

Heller ikke den endnu bestaaende verdens indre ordning giver os nogen religiøs oplysning. Den såkaldte udviklingshypotese, hvorved der søges påvist den stadige overgang fra den ufuldkomne tilstand til den fuldkomnere, indeholder vel for det endelige væsen

en stor interesse og medfører en nydelse. Men hvad angår verdenshelet, er det ikke let at indsé, for hvem der egentlig kunde ligge en tilvækst af lykke i den kendsgerning, at senere dannelser og subjekter ere fuldkomnere end tidligere. Det synes derfor ham at være en temmelig blind entusiasme, der sværmer for „verdens bestandige fremskridt“.

Den måtte da først påvise, hvorfor til syvende og sidst denne vorden i og for sig er ædlere end, fornemmere og værdifuldere end en ligefrem tilvejebringelse af den fuldkomne tilstand straks fra begyndelsen af. Hvad desuden de levende skabninger angår, så forsvinder jo ikke de lavere trin, som må forudsættes, men bestå sammen med de höjere; og det spörgsmål må da besvares, hvad godt for verden der ved en sådan ordning er nået. Lotze mener, at der her vanskelig kan findes nogen anden tanke som svar på dette spörgsmål end den, „at der for enhver kombination af omstændigheder, som forekommer i naturen, også skal gives en art af levende væsener, der særlig er bestemt til netop at nyde disse; at der derfor gives så forskellige trin i skabningen, fordi en lige-

lig nydelse af alle omstændigheder ved hjælp af den samme skabning vilde virkeliggöre mindre godt i verden end, når opgaven er fordelt på forskellige, af hvilke enhver har sin særegne færdighed.

Hvad erfaringen med uafviselige grunde godtgör som kendsgerninger, skal naturligvis anerkendes; men for Lotze er opgaven overalt bag sådanne kendsgerninger at sé værdien deraf for levende ånder, og det vil atter sige: hvilket mål af godt der derved virkeliggöres. Og for ham står det fast, at hvad så end naturforskningen når til at godtgöre, vil dog aldrig en religiøs vurdering blive umuliggjort. Derfor er også nutidens stridigheder om menneskeslægtens oprindelse (ɔ: om Darwins teori) ham religiøst ganske ligegyldige; når det først står fast, „at enhver fysisk virksomhed lige ned til den mindste kun skér under guddommelig medvirken, så kan den oprindelsesmåde, som erfaringens vidnesbyrd nøder os til at tilkende slægten i det store og hele, aldeles ikke under nogen form forulempe den större værdighed og nærmere forbindelse med Gud, som vi tilskrive menneskene. Hvad han nedlægger ind-

sigelse imod, er da kun den irreligiøse tendens, som opfatter hele udviklingen fra simplere organisationer til höjere som en række tilfælde. Ti en sådan opfattelse er allerede af den grund teoretisk uantagelig, at ethvert væsen kun indenfor et af dets særegne natur bestemt antal retninger kan forandre sig i overénsstemmelse med de betingelser, som forefindes, og enhver stedfunden forandring vil være med til at bestemme den endnu mulige videre forandring. Men ved en sådan indenfor bestemte grænser planlagt udvikling er tilfældigheden som rådende magt gjort uantagelig.

Langt alvorligere ere de spörgsmål, der udspringer af det fysiske og moralske ondes virkelighed, da verdensordenen, hvis den skulde svare til det af Lotze hidtil fastholdte gudsideal, måtte være en ubrudt virkeliggörelse af det höjeste gode.

Her hævder Lotze først og fremmest det ondes virkelighed; ti sålænge der er noget, der gör ondt, fremkalder smerte, lader det sig ikke göre at benægte eller formindske dette onde til noget, der enten skulde kunne kaldes „en mangel på det gode“, „relativt“

eller „tilfældigt“; alle sådanne begrebsbestemmelser vise sig aldeles utilstrækkelige, såsnart selve lidelsen af den ene eller den anden art onde taler sit stærke overbevisende sprog, eller når man betænker, at i dyreverdenen det onde ikke optræder af og til, men at dyrerigets hele tilværelse systematisk er anlagt på, at den ene skal ødelægge den anden og det med en grusomhed, der forud er nedlagt i de forskellige klassers naturlige drifter.

Medens nu det ondes virkelighed er uangribelig, ere derimod alle fremkomne redegörelser for dets oprindelse aldeles uholdbare.

Dette gælder for det første den betragtning, der enten ikke ansér verden for Guds skabning eller indenfor denne lader et ondt princip modarbejde ham. Ti det er aldeles utænkeligt, hvorledes et sådant ondt princip, („en djævel“) ligeså oprindeligt som Gud, skulde kunne støde sammen med Gud i den samme verden, uden at der gaves et tredie, höjere princip, af hvilket der træffes afgörelse om, hvad der skal udspringe som fölge af dette sammentræf.

Uundgåeligt vilde da disse to principper som modsatte dæmoner blive det tredie,

den egentlige Gud underordnede, og man vilde da nødes til at indrömme, at det onde måtte have sin rod i Gud selv.

Og dernæst gælder det alle de betragtninger, der søge det ondes oprindelse hos Gud selv enten i noget „i Gud som ikke er Gud“ (ti hvorfra hidrører da det?) eller i den endelighed, som, når verden trådte ind i den, overhovedet ikke kunde være uden et onde (ti endelighed kunde vel begrunde en mangel på det gode, men aldrig det positiv onde), eller endelig i friheden, som er given de skabte ånder med mulighed til at synde (ti den uløselige gåde vil da bestå i, hvorledes synd i åndens verden skulde kunne medføre det fysiske onde i naturen, eller hvorfor der ikke i verdensordenen gives en kraft, der kan afværge al den lidelse, der som følge af onde handlinger udgår over uskyldige).

Selv om man nu vilde tage sit udgangspunkt i tanken om menneskets guddommelige opdragelse og altså betragte det moralske og fysiske onde som midler til at fremme denne, så vilde vistnok denne tanke kunne forsvares under den forudsætning, at der er

tildélt de endelige viljer frihed. Ti kun ved denne kunde det ské, at der i den endelige ånd udviklede sig tilböjeligheder og bestræbelser, der var den guddommelige hensigt fremmede, og som havde en styrende hånd behov ligesom myndlingen, der overgives den menneskelige opdrager som et væsen, dannet i en verdensorden, der er fremmed for opdrageren og uafhængig af ham. Men hermed er vanskelighederne ikke løste; ti déls er vi ikke istand til med fuldkommen klarhed at angive denne opdragelses mål — tålmodighed under lidelser vilde ikke udtömme sagen; der måtte sigtes på noget, der ikke blot opvejede lidelserne, der, når de engang ere lidte, ikke kan tages tilbage, men som også retfærdiggjorde deres tidligere tilværelse som nødvendig. Og déls er vi ikke endnu nået ét skridt videre til at kunne forstå, hvorfor det fysiske onde måtte udspringe af det moralske onde, eller hvorfor det måtte benyttes som opdragelsesmiddel. Og disse vanskeligheder forøges endnu, når vi udvider synskredsen fra det enkelte menneskes til hele menneskeslægtens opdragelse; ti hvorledes vilde det kunne stemme med begrebet om den gode

Gud at tænke sig, at der foregår en opdragelse af en menneskehed, hvis enkelte led er bestandig skiftende, så at de ufuldkomment opdragne led bortkastes, medens frugterne af deres opdragelse ophobes på senere slægtled uden fortjæneste hos disse, og uden at de tidligere, som har været med til at frembringe dem, får nogen dél i dem. Dertil kommer, at under denne „fremskridende“ opdragelse er der kun ét fremskridt, som kan erklæres for utvivlsomt, og det er vor videnskabelige erkendelse af naturen og vort herredömme over dens hjælpemidler. Men med dette fremskridt vokser ingenlunde overalt tillige bevidstheden om, at det har kostet arbejde at erhverve det. Videnskabens helhed beherskes ikke mere af nogen med ligestor forståelse af alt. Dens frugter nyde de fleste uden kendskab til deres oprindelse og uden taknemlighed. Det moralske fremskridt hos de virkelige levende mennesker er i tidernes løb ikke påviseligt, selv om den anerkendte moral har udviklet sig til större fuldkommenhed, og selve herredömmet over naturen kan ikke tænkes udvidet udover visse bestemte grænser.

Resultatet af alle disse betragtninger er da det, som Lotze udtaler således: at der aldeles ikke gives nogen teoretisk eller spekulativ lære, som i sandhed formår at bringe det ondes tilværelse i samklang med begrebet: en fuldkommen god Gud. Ere vi alligevel overbeviste om denne gådes løselighed, så må vi i det mindste göre alvor af et udtryk, som ofte nok er brugt: nemlig virkelig at søge grunden til denne os uforståelige førelse i Guds fuldkommen uransagelige visdom.

Men hin overbevisning vindes efter Lotzes tanker ikke ved nogen teoretisk bevisførelse; den er en **beslutning, karakteren må tage,** idet den ganske giver afkald på teoretisk bevisførelse. Hvor man anerkender den følelse af bundethed eller forpligtelse overfor hint uendelige indhold, hvis sandhed vi teoretisk ikke kan bevise, dér føler man sig overtydet om den religiøse tro's nødvendighed og sandhed, og dermed begynder egentlig først religionen.

Hvor man derimod ikke vil göre dette karakterens afgörende skridt, medens man vel indrömmer det, der teoretisk lader sig fastslå om hin eneste altomfattende magt,

som vi fandt nødvendig for at kunne begribe verdensløbet, dér er indsigelsen rettet imod, at man forvandler begrebet om et höjeste princip til begrebet om den gode Gud. Og her findes da indgangen til den pessimistiske livsanskuelse, der intet andet sér i verdensløbet end en oprindelig urgrunds blinde udvikling, der slet ikke arbejder hen imod at realisere nogen lykke men tværtimod i de enkelte ånder bliver sig sin ulykke bevidst og kun lader ønsket om tilintetgörelse tilbage.

Lotze indskærper, at denne pessimistiske livsanskuelse tiltrods for de mange overdrivelser, som kan påvises i dens klager, og tiltrods for dens fuldstændige mangel på blik for virkelighedens goder ved siden af dens onder, dog er teoretisk aldeles uangribelig; den lader sig ikke modbevise ved tankens grunde alene. Men han udtaler tillige, at den videnskabeligt må siges at være den mest overfladiske og godtkøbsagtige anskuelse, fordi den simpelthen opgiver, hvad den ikke kan bevise, altså nöjes med at nægte en gådes tilværelse, hvis løsning den ikke kan finde.

Selv vedkender han sig den optimistiske livsanskuelse, som svarer til hans religiøse

gudsbegreb, og han er da også rede til at göre regnskab for, hvilken bevæggrund han har til at fastholde den religiøse overbevisning. Nogen umiddelbar indre erfaring, der skulde kunne bekræfte det religiøse indholds sandhed ligeså klart og utvivlsomt, som sansernes iagttagelse kan det i den udvortes verden, anerkender han imidlertid ikke; ti intetsteds finder man nogen overénsstemmende indre erfaring af verdens guddommelige ordning, som jo dog ikke sanselig kan iagttages. Derimod henviser han til **samvittighedens** udsagn som det eneste fælles element, hvorpå religionen kan grundes.

Vistnok siger samvittighedens stemme nærmest kun, hvad der skal være; men derfra lader der sig dog drage en slutning til, hvad der er.

Imidlertid må det her indrömmes, at samvittighedens udsagn ikke forud for al erfaring er en sammenhængende åbenbaring af de bud, hvorefter vor fremtidige handling skal rette sig. Ligesom ved vor erkendelsesævnes udvikling enkelte iagttagelser knyttes sammen, ordnes og ved overvejelse føres ind under bestemte grundsætninger, som så først

ere bevidste vejledere i vor videre erkendelse; således begynder også samvittighedens udvikling med enkelte bestemte tilfælde, overfor hvilke der lyder en billigelse eller misbilligelse i vort indre. Først ved at sammenligne og ordne mange af disse enkeltbedömmmelser danner der sig de almindelige sædelige forskrifter, der sædvanlig betegnes som „samvittighedens umiddelbare stemme". Men ved at indrömme dette nødes vi ingenlunde til at ophæve de sædelige buds forpligtende magt og særegne majestæt, som om de kun var egoistiske klogskabsregler, indvundne gennem en erfaring om, at deres efterfølgelse gennemsnitlig sikrer os den störste sum af lykke. Vil man fastholde denne betragtning, da er den teoretisk uigendrivelig. Kun såmeget er klart, at hin tydning af de moralske bud er vilkårlig. Ti også når man böjer sig for disse buds hellighed, vedkender man sig jo dog ligefuldt, at deres efterfølgelse i henhold til erfaringen frembringer den störste sum af lykke, og man nægter ligesålidt, at indholdet af det, de befale, må være lært ved erfaringen. Forskellen er blot den, at man nu opfylder dem med et ganske andet sinde-

lag i følelsen af den værdi, der ligger i enten at frembringe det gode ganske uegennyttigt eller i at leve for andre og ikke blot for sig selv alene. Og at denne værdi er til, hviler på en indre erfaring, som vel kan nægtes men ikke kan modbevises ved teoretiske grunde, ligesom det er på den, enhver videre religiøs løftelse beror.

Dette må dog ikke forstås således, som om Lotze vilde slå fast, at anerkendelsen af de sædelige buds hellighed med nødvendighed straks vilde føre til en religiøs verdensanskuelse. Tværtimod gör han opmærksom på, at både i oldtiden og i den nyere tid er en sådan anerkendelse af samvittighedens hellige bud bleven stillet i modsætning til de religiøse tanker, og at disse tanker da ere blevne fremstillede som en unødvendig og usand tilgift til hin anerkendelse. Han indrömmer også, at der praktisk kan grundes en meget anerkendelsesværdig livsførelse på den blotte underordning under sædelighedens og verdensløbets almindelige bud.

Men han fremhæver, at der ligger ejendommelige teoretiske modsigelser i en sådan opfattelse. Ti déls må den ubetingede gyl-

dighed, som her hævdes for de sædelige love, medføre en ubetinget skullen, der er aldeles utænkelig, når der ingen findes, for hvem denne skullen har nogen værdi af lyst eller ulyst; og dels er den sindsro og den selvagtelse, som sædelovenes efterfølgelse skulde yde uden noget hensyn til lön eller straf, ufattelig, når de tænkes til huse hos væsener, der ikke ere istand til at begejstres for noget godt og skönt men som naturprodukter træde frem for blot atter at forsvinde. Kun hvis et sådant væsen havde betydning som en evig personlighed, vilde værdien af hin sindsro og selvagtelse kunne tænkes; men da er man også inde på spor, der må ende i en religiøs livsanskuelse.

I henhold til disse overvejelser former Lotze de tre sætninger, der kan betragtes som enhver religiøs opfattelses karakteristiske udtryk i modsætning til den blot forstandsmæssige verdensanskuelse, således:

1) de sædelige love betegne vi som **Guds vilje**;
2) de enkelte endelige ånder ikke som naturprodukter men som **Guds börn**;

3) virkeligheden ikke som et blot verdensløb men som et **Guds rige.**

Når der mod den første af disse sætninger er indvendt, at de sædelige loves særegne ophöjethed vil lide ved at betragtes som Guds vilje, så svarer Lotze dertil, at dette ikke med rette kan göres gældende mod en opfattelse, der ikke bliver stående ved at erklære „det gode for godt, fordi Gud har villet det“, men sætter dette i uadskillelig forbindelse med det tilsvarende udtryk, at „Gud vil det gode, fordi det er godt.“ Disse to tanker erklærer Lotze for at være nødvendig sammenhørende udtryk for en eneste kendsgerning, eftersom man altid støder på urimeligheder, når man vil forsøge på at skille dem ad. Han ansér de sædelige buds værdighed for faststående i og for sig, og denne trænger derfor hverken til at begrundes eller forhöjes ved, at man angiver buddenes oprindelse. Men han ansér tanken om i og for sig selv bestående og gyldige sædelighedslove for en ufuldstændig tanke, der trænger til at fuldstændiggöres og opnår dette derved, at Guds vilje fremhæves som disse loves ophav. Derved bliver buddenes værdighed for-

ståelig og forenelig med vor hele verdensopfattelse.

Den anden sætning tillægger han en dobbelt betydning, déls den at udtrykke menneskets underkastelse under Guds magt og visdom i modsætning til den „vises selvgodhed, selvagtelse og selvretfærdighed“ og de tilsvarende moralsystemers hovmod, dels den at udelukke den ringeagt for personligheden, der følger med at betragte mennesket som et forbigående produkt af naturløbet. Ved at kalde menneskene Guds börn vil Lotze have udtrykt, at „der mellem Gud og mennesker finder et pietetsforhold sted, at denne forbindelse stedse er levende, og at det er igennem den, men også kun igennem den, at den endelige ånd ophører at være hint aldeles uselvstændige produkt af naturløbet.“

„Som det höjeste gode træder nu, istedetfor den blotte selvtilfredshed, håbet om at være elsket af Gud. Denne anerkendelse fra den höjeste ånd fordriver det stolte krav på at ville have nok i sin egen selvagtelse.“

Endelig følger der af den tredie sætning, at vi, da vi ikke kende den guddommelige

verdensstyrelses indhold og plan, må udelukke den ydre virkelighed og dens betragtning fra religionen og overlade den til videnskaben. Medens de hedenske religioner danner mytologier for at tyde og forklare virkelighedens kendsgerninger, har kristendommen ingen mytologi; den henviser videnskaben til en aldeles fordomsfri, også af religionen upåvirket, undersøgelse af virkeligheden og støtter udelukkende sine overvejelser på betragtninger af den åndelige verden, om hvilken vi har en indre erfaring.

Lotze finder i hine tre sætningers indhold det væsentlige indhold af den kristelige åbenbaring. At være gennemtrængt af dem og frivillig at underkaste sig den guddommelige vilje, således som de forlange, det er i Lotzes öjne den levende trøsterige religiøsitet eller religionen som følelsessag.

Han anerkender imidlertid nødvendigheden af at fremsætte dette indhold i bestemte læresætninger déls af hensyn til den enkelte, déls overfor samfundet. Den enkelte vil bestandig overfor tvivl, der opstå, trænge til at hente svar herpå i sin egen sjæls dybder og derefter at forme disse svar i overénsstem-

melse med åbenbaringen (den religiøse mystik). Og på den anden side vil det religiøse samfund, der med nødvendighed må danne sig mellem de mennesker, der sammenknyttes ved den fælles forbindelse med Gud, medføre visse almengyldige lærdomme og symboler, hvori den enkelte kan genfinde, om ikke fuldstændig indholdet af sin personlige mystik, så dog sådanne grundtræk af en overbevisning, under hvilken han vil være i stand til at indordne sin egen. Disse almengyldige lærdomme (dogmer) og symboler vil derfor have den dobbelte betydning: déls at fastholde de løsninger af tvivlen, som ere vundne i tidens løb, déls at afstikke visse omrids, ud over hvilke den enkeltes forestillinger eller fantasier ikke kan gå uden at udsætte sig for vildfarelse.

Men naturligvis indskærper Lotze, at ikke et eneste af disse dogmer må opfattes som videnskabelig afsluttende svar på et forelagt spörgsmål, men at de tværtimod må betragtes som blotte symboler, der anerkende, at en gåde er tilstede, og som ved utilstrækkelige billedlige betegnelser kun afgrænse det tankeområde, udenfor hvilket det

ikke er berettiget at vove sig. Derfor må sådanne dogmers *ordlyd* aldrig göres gældende som bindende for den enkelte; de behøve nemlig altid en udtydning eller fortolkning, som hver enkelt personlighed må finde ud af sin egen indre erfaring. *Den religiøse sandhed*, som de indeholde, gælder vistnok for alle; men de *teoretiske udtryk*, som man finder for den, er allesammen *uadækvate* (ɔ: ikke fuldt tilsvarende), og enhver må da give disse den udtydning, ved hvilken han bedst tror at kunne begribe den væsentlige betydning. Ligesom vi i hele det øvrige liv ikke kan undvære billedlige betegnelser for at tydeliggöre os virkelighedens sande men i og for sig uudsigelige forhold, således må der også på religionens område hævdes ret til at bruge billedlige udtryk for det i og for sig ufattelige, til hvilke sindet kan knytte sådanne følelser, der passe for det egentlige indhold.

Opgaven bliver da blot den: ikke at udgive disse uadækvate, billedlige udtryk for mere, end de er, og at bekæmpe de misligheder, som en falsk fortolkning kan volde.

Lotzes fremstilling har hidtil drejet sig

om, hvilke nærmere bestemmelser af det guddommelige væsen filosofien tillader, hvilke den udelukker, og endelig hvilke den forlanger uden dog at kunne udtrykke dem i adækvate begreber. Som samlet resultat af sin fremstilling slår han fast:

„at troen på en personlig Gud ikke modsiger nogen af de metafysiske overbevisninger, som vi må fastholde;

at derimod de påstande er fuldstændig ubegrundede, som med afgjort vantro mod alt religiøst og med den mest overfladiske lettroenhed overfor fysikalske modeteorier tænke sig det åndelige liv opstået af den blotte materies kræfter;

at endelig anklagen for antropomorfisme (overførelse af menneskelige forestillinger og egenskaber på Guds væsen) er aldeles uretfærdig; ti forskellene mellem den uendelige og endelige ånd blive ingenlunde oversete. Derimod er det kun dårskab hellere at göre verdens höjeste princip til et ubevidst, blindt substrat, hvis begreb egentlig er noget for os fuldkommen dunkelt og uigennemtrængeligt.“

Når spörgsmålet herefter bliver om en guddommelig åbenbarings mulighed, så

udtaler Lotze i overénsstemmelse med sin overbevisning om Guds bestandige virksomhed i verden og på de enkelte ånder og i henhold til det ubekendtskab med den bestemte verdensplan, som han har vedkendt sig, at der intet er i vejen for den overbevisning, at Gud skulde have stået menneskeslægten nærmere i enkelte öjeblikke og i enkelte personer og have åbenbaret sig på eminentere måde i dem end i de andre. Når derfor Jesus Kristus betegnes som Guds sön, er det i hans öjne umuligt at rette nogen alvorlig indvending mod den væsentlige tanke, som udtales derved. Ligeledes finder han det uden tvivl berettiget at betragte det forhold, hvori han har stået til Gud, som fuldtud enestående. Men da Kristus nu dog ikke i egentlig forstand kan være Guds sön, og da dette billedlige udtryks sande mening slet ikke tillader nogen autentisk fortolkning, så mener Lotze, at hele denne sætning om Jesus Kristus som Guds énbårne sön slet ikke egner sig til at danne et dogme, og at den, som vedkender sig denne sætning, dermed i grunden kun udtrykker sin overbevisning om den enestående værdi, som Kristus har for

ham, og som Kristi gudsforhold har for menneskeheden, uden at han dog kan skaffe bestemtere udtryk for nogen af delene til veje. Han böjer sig for det indtryk, som Kristi lære og livshistorie umiddelbart gör på sindet, og han vedkender sig den overbevisning, at der herved er gjort en uendelig værdifuld og enestående gerning til menneskenes frelse. Men når man nærmere vil finde udtryk for denne gernings indhold og værdi, da kan han ikke anerkende, at noget af de foreliggende forsøg derpå kan stå deres prøve. Vil man tænke sig en forsoning af Gud således, at hans ære ved en enestes offerdød skulde modtage en satisfaktion for den krænkelse, som den har lidt ved den menneskelige synd, da er denne anskuelse efter hans mening aldeles umulig, fordi den hviler på det aldeles umulige begreb om en solidarisk enhed i menneskeslægten, hvorefter skylden og pligten kunde overdrages af de mange på en eneste repræsentant. Og hvis man i stedet herfor vil göre en forløsning gældende, da lades det efter de almindelige fremstillinger ubestemt, fra hvad menneskeheden egentlig sér sig befriet ved denne løskøbelse. Det kunde ikke ret

godt være Gud men må snarere være den naturlige lovmæssige orden, som har forbundet synden og dermed også fordömmelsen med vor endelighed. Da vi nu véd, at vi hverken er forløste fra de fysiske onder eller fra muligheden til synd, bliver altså som forløsningens praktisk virksomme følge kun tilbage indholdet af en tro, som er os åbenbaret og tilbudt, og som forsåvidt forløser os fra skabningens angst og trøstesløshed, som den lærer os at betragte alle onder kun som en guddommelig prøvelse. Efter denne anskuelse bliver dette jordeliv at betragte som en forberedelse, for hvis vildfarelser den guddommelige nåde har en forløsning at bringe, som vi imidlertid ikke i mindste måde kan danne noget tankemæssigt udtryk for, der er adækvat.

Han afviser som fuldstændig betydningsløse for det religiøse liv alle spekulationer såvel om syndens ophav som om menneskeslægtens jordiske fremtid, vor udødeligheds hvorledes og den gengældelse, som verdensdommen vil bringe. I overénsstemmelse med den nyere tids humanisme mener han det tilstrækkeligt for et sandt religiøst liv at fast-

holde den almindelige tro på en vedvaren og en bestandig fuldkommelse såvelsom på en gengældelse.

Derimod fastholder han nødvendigheden af at træde i stadig forbindelse med andre mennesker angående den religiøse overbevisning; dette samfund kalder hen den usynlige kirke. Den synlige kirke kalder han en kun menneskelig institution, som de troendes samfund har dannet déls for den fælles gudstjænestes skyld, déls for at kunne ordne deres jordiske anliggender i overénsstemmelse med deres tro's bud. Ugrundet er derimod i hans öjne ethvert krav, som denne synlige kirke måtte rejse på ikke blot at belære os om og lede os på vejen til den evige frelse, men også at åbne og lukke den af egen magtfuldkommenhed.

Iøvrigt mener han, at kirkens ordning ikke nogetsteds må komme i modsigelse med statens ordninger; men på den anden side anser han det for et fra fortiden stammende nutidsonde, at staten tror at kunne undvære ethvert religiøst underlag og indretter sig derefter, medens den kræver underkastelse af kirken (den synlige). Han an-

befaler for statens enheds skyld, at den teologiske lærdom på den ene side og den irreligiøse videnskab på den anden side træde beskedent tilbage og ikke på nogen af siderne påstå at vide nöjagtig så overmåde meget af, hvad de hverken vide eller kunne vide; at altså det religiøse liv efterhånden må udvikle sig i anerkendelsen af guddommelige hemmeligheder, der må overlades til hvert enkelt troende sindelags fortolkning, og af almindelige sædelige forskrifter, om hvilke der alligevel ikke er nogen meningsstrid — alt efter det gamle ord: enighed i det nødvendige, frihed i det tvivlsomme, kærlighed i alt.

III.

Spencer har fremsat sine religionsfilosofiske overvejelser i en fuldt bearbejdet form; Lotzes „grundtræk af religionsfilosofien“ er udkommet efter hans død og er kun dikterede foreläsningsparagraffer, hvortil han mundtlig knyttede sin udførlige, udarbejdede fremstilling.

Med Grundtvigs afhandlinger „om den sande kristendom og om kristendommens sandhed“ forholder det sig anderledes. De foreligge vistnok i en udførlig og så fuldt bearbejdet form, som forfatteren dengang (1826—27) var istand til at give dem. Men déls har han ved den anden udgave i en efterskrift (1865) erklæret dem for, som stridsskrift betragtede, at være ikke blot forældede men forfejlede, og déls er Grundtvigs hele fremstilling af tankespörgsmål både så vidtløftig, brydsom og lidenskabelig, at det har sin store vanskelighed at

gengive hans tanker i sammentrængt, klar og fuldkommen pålidelig form. Grundtvig siger om sig selv i hin tid (Brevveksling mellem Gr. og Ingemann. Dec. 1824. S. 48 f.), at „han åbenbar er en blanding, en gæring, der mister livet, så snart den vil klare sig“, at „hans kald er at udtrykke gæringen så kraftig levende og dog i grunden så kærlig som muligt“, men det er ikke at klare og navnlig ikke at skaffe en klar og tækkelig form for syner og tanker, om hvilket han siger, at han ofte slås med sig selv uden at vinde sejr, „altid har jeg kun valget mellem liv og død, og slås jeg for længe, da ej engang det“. Dette gælder vistnok nærmest hans digteriske virksomhed, men denne kan ikke skilles fra hans tankearbejde; og om dette har han selv udtalt (Om krstd.'s sandhed. S. 298): „mig blev det ikke givet at forene stræng orden med livet“; i alt skuer hans „poetisk historiske öje i Herrens lys udover det store kaos, som den menneskelige virksomhed på mér og mindre vilde veje udgör“; han sér en vidunderlig sammenhæng i det hele, men i det meste skimter han den kun dunkelt, og hans læsere skimte tit kun dunkelt, hvad der står klart

for ham. Han forudsér derfor også, at hans skrift kun sént og vel først, når den ligger på hans grav, vil blive læst med de samme tanker, den skulde betegne. (Brevv. m. Gr. og I. S. 49).

Nu da den ligger på hans grav, er det værdt at forsøge på en klarende redegörelse for Grundtvigs religionsfilosofiske tanker; ti de har nu mere end nogensinde ærinde til kristne, der ere anfægtede af tankens tvivlende og forskende indvendinger. Og da han trods alt det i afhandlingerne, der „hverken kan forsvare sig selv eller finde noget forsvar“ hos Gr. selv, dog mener at de er et livligt og brugbart forsvarsskrift for kristentroen, ikke egentlig skikket til „at overbevise eller gendrive, end sige da forbitre modstanderne“, men godt egnet „til at „dække og skærme stalbrødrene“, og da han selv i efterskriften har gjort rede for det væsentlige af det, som han ikke mere kunde vedkende sig deri, så er det muligt at give en pålidelig fremstilling af Grundtvigs religionsfilosofiske standpunkt, som han selv vilde have kunnet godkende.

For nu imidlertid ret at vurdere dette

standpunkt, må man erindre sig, at Grundtvig ligefra 1810 har stået som kristendommens forsvarer overfor datidens rationalister; og at disse påstod at kunne fremstille en ny og bedre kristendom, hvis forskellighed fra den oprindelige, gamle eller forældede, de indrömmede, medens de samtidig påstod, at den under fornuftens klarende lys fremstillede nye kristendomsform var den rigtigste og fortjænte fortrinsvis at bære kristennavnet.

Overfor denne rationalisme er det, at Grundtvigs første opgave er klart at skille det spörgsmål: „hvad er den sande kristendom?“ ud fra det derfra ganske forskellige spörgsmål „om nu denne sande kristendom virkelig kan godtgöres at være sandhed.“

Når rationalisterne udtydede evangeliernes fortællinger om Jesu Kristi ord dertil, at han kun var et menneske, lige vilkår undergivet med os, der ved sit opvakte hoved og ved at bruge sin fornuft bedre end de fleste blev en særdeles udmærket mand og ret et dydens mønster, vanskeligt at nå, og når de hævdede, at kristendommen med rette bærer navn efter ham, fordi han bragte de hartad overalt

forglemte eller dog forvanskede sandheder om Gud, forsyn og udødelighed samt om menneskets pligter igen for dagen og indklædte dem i et for sanselige mennesker fatteligt sprog, da er det åbenbart, at denne hele opfattelse hviler på den forudsætning, at hvad der strider mod fornuften, kan umulig være sandt, og at man derfor nødvendig må forkaste enhver mening af Jesu ord, som er ufornuftig, da Jesus ellers havde sagt en usandhed. Men denne forudsætning holder ikke stik. Ti selv om også de lærde vare enige om, hvad der skal forstås ved fornuften, hvilket de nu ikke er, så er det dog to ganske forskellige spörgsmål, hvad Jesus har sagt, og hvorvidt han sagde idel sandhed. Ti man indsér let, at det vilde blive en fortvivlet måde at læse bøger på, når man vilde læse, som om der stod, hvad man fandt, der burde stå. Det samme må naturligvis gælde evangeliernes beretninger om, hvad Jesus Kristus har gjort; ti betragter man disse som de eneste historiske vidnesbyrd om, hvad der skete, og det gjorde rationalisterne, da går det ikke an at give dem en fortolkning efter, hvad vi med vor

„fornuft“ kan falde på at kalde rimeligt. Enten må man derfor forkaste det ny testamentes efterretninger om Jesu Kristi liv og lære som upålidelige, og da véd vi slet ikke, hvad der er skét, eller også må man lade skriftens ord stå uden at göre vold på dem og bestemt adskille undersøgelsen af, hvad de indeholde om Jesus Kristus, hvad der er skét ved ham, og hvad der er sagt af ham, fra den derpå følgende undersøgelse, om alt dette nu tör siges at være sandhed, så vi både kan tro det og høste gavn deraf, selv om det måtte forekomme os urimeligt.

Jesu ords og kristendommens sandhed og troværdighed, det er og skal være et ganske eget spörgsmål, hvormed vi ingenlunde må fordunkle spörgsmålet om meningen af Jesu ord og om den sande ɔ: ægte kristendom, og her at spille med ord, som om den sande kristendom måtte være en kristendom, man erkendte for sandhed, vilde kun, når sagen ej var så vigtig, passe i en af Holbergs komedier, aldrig i en videnskabelig undersøgelse.

Idet Grundtvig således stiller spörgsmålene op, gör han foreløbig den bemærk-

ning, at hvis man ved fornuftigt vil forstå „noget, der gör alt modsat uden videre til lögn, da må man heller ikke kalde andet fornuftigt end, hvad der er unægteligt ɔ: kan ikke nægtes, uden derved at bekræftes; og det er en soleklar sandhed, som vel må indskærpes, da man har kaldt hundrede sætninger fornuftige, uden om de halve at bevise, de var unægtelige, og dog ligefuldt, uden videre, erklæret for usandt og umuligt, hvad der stred mod hvilkensomhelst af disse ubeviste grundsætninger."

Til denne begrebsbestemmelse af det fornuftige kommer han senere tilbage, hvor det gælder om at slå sandhedens kendetegn fast i modsætning til lögnen; her står den blot foreløbig for at afvæbne den påstand fra rationalisternes side, at det i vore öjne urimelige også skulde være det samme som det ufornuftige og dette igen ét med det umulige. Med et sådant udgangspunkt, påstår Grundtvig, vil det være umuligt nogensinde at finde ud af, hvad kristendom er, da man her mangler alméngyldige, bevislige grundsætninger.

Som tilhænger og forsvarer af den luter-

ske tankegang tager da Grundtvig sit udgangspunkt fra det ny testamente som øverste dommer over, hvad der er den ægte kristendom, og i overénsstemmelse hermed påviser han udførligt, hvorledes både evangelierne og apostelbrevene tilsammen give den luterske kristendomsopfattelse medhold i modsætning til den rationalistiske. Han påviser, at både alle menneskers syndighed og afmagt til at frelse sig selv såvelsom Jesu Kristi magt til som Guds enbårne sön at frelse alle, der tror på ham som død og opstanden for dem og lade sig døbe i hans navn, at denne lærdom ikke blot er lutersk men det ny testamentes hélt igennem og altså ægte kristendom. Det samme gælder den Helligånds magt til at genføde og forny menneskelivet såvelsom lærdommene om treenigheden, retfærdiggörelsen og helliggörelsen. Og når rationalisterne påstod, at apostlene og disciplene havde misforstået Jesus, og at derfor deres vidnesbyrd om ham måtte rettes, da viser Grundtvig, at enten må man så forsøge en sådan rettelse ved at gå ud fra Jesu egne ord, således som de i evangelierne ere os overgivne, (hvilket forsøg dog er selvmod-

sigende, da vi kun kender Jesu ord gennem apostles og disciples fortælling), og i så fald vil det vise sig, at Jesus har henvist netop til apostlene som de eneste fuldgyldige vidner om ham, eller også vil man være ude af stand til at finde nogen rettesnor. Ti en sådan kan da mindst af alt findes hos lærere, „der selv bekende, de i grunden slet ikke véd, hvad der er evig sandt om åndelige ting, uden for så vidt det vel må være evig sandt, at deres fornuft, der intet véd, véd alt, hvad der er værdt at vide.“ At en sådan fremgangsmåde må føre til en falsk, værdiløs kristendom og ikke til en sand, ægte kristendom, synes alle at måtte kunne enes om.

Meget vanskeligere bliver forsvaret for den luterske påberåbelse af den hellige skrift som kristendommens selvforståelige åbenbaring, når rationalisterne først viste hen til de nytestamentlige bøgers tvivlsomme ægthed og deres tekst's usikkerhed og bagefter krævede den ædru, kyndige og tænkende filologiske og filosofiske forståelse og udlægning af den oprindelige tekst som nødvendig forudsætning for at kunne skaffe sig vished om den sande, den ægte kristendom. Ti svarede

man dem end med rette dertil, at såfremt vi virkelig i disse gamle skrifter har en guddommelig åbenbaring, så må Gud også have sörget for, at den i kirken er opbevaret uforfalsket og tilgængelig for i alt fald kirkens troende, redelige og lærde lærere, så vilde dog et sådant svar indeholde den dobbelte mislighed både at lægge den sande kristendoms skæbne i et lærd præsteskabs hænder, hvorved der må fostres et nyt papisteri med præsteherskab, og desuden at forudsætte en næsten ligeså lærd og klog menighed, der skulde være istand til at veje lærernes kundskab og indsigt, hvis den ikke i blind kulsviertro skulde underkaste sig dem. Vil man nu ikke det første, og ansér man det sidste for ligeså umuligt som urigtigt, da er der vist ingen mulighed for ad denne vej at overbevise andre end dem, der allerede er kristne, og altså ej behøve det, om at fædrenes (luterske) kristendom er den eneste ægte; og selve menigheden vil det ikke engang være muligt at bevise, at Luters lærdom var Kristi lærdom, eller at den kristendom, som vi nu forfægte overfor rationalisterne, svarer til dem bægge og er den eneste ægte kristen-

dom; ti som bestående af lægmænd vil den ikke kunne følge et sådant bevis, og dog vil sådanne have samme ret og adgang til vished i salighedens sag som den lærdeste bisp.

Under sådanne forhold kunde det synes, som om „vi enten måtte opgive håbet om igen at kristne folket eller aldeles forlade den videnskabelige vej og vælge den populære, praktiske, moralske, eller hvad man vil kalde den vej, hvorpå man ikke går ud fra den udvortes men fra den indvortes erfaring, ej fra kristendommen som noget, der kræver tro, men fra mennesket, som trænger til kristendommen, og igen mindre fra hovedets trang til oplysning end fra hjærtets trang til beroligelse, til et uforkrænkeligt håb og en evig trøst.“ (S. 89.)

Meget kunde synes at tale for at gå denne sidste vej, især da det, at når kristendommen er guddommelig sandhed, må den nødvendig på det allernöjeste svare til og være afpasset efter „hele menneskehedens trang, mindre altså efter den særskilte trang, der findes hos enkelte opvakte hoveder eller lærelystne sjæle, end efter den, alle mennesker har tilfælles, som unægtelig er trang til

samvittighedsfred og til trøst over al jordens möje, altså fornemlig over den opløsning til jord og den døds-bitterhed, der nødvendig må stå for hver levende bevidsthed som det sörgeligste af alt sörgeligt.“ Og da kristendom kun er noget værd for dem, der føle dette, for dem, der er syge og har lægedom behov, og er aldeles ubrugbar, hvor trangen, på hvilken den vil råde bod, ej findes, så synes det endmere at være den eneste rigtige vej at gå: at lade det gruelige ordspil, man driver med de hellige navne Kristus og kristendom, være det, det er, og ved vidnesbyrdet om frelsen kun tage sigte på dem, der sukke efter befrielse og forgæves søge den hos sig selv eller hos verdens vise mestere.

Det kunde synes så, men Grundtvig hævder stærkt, at det er ikke så. Og det af flere grunde.

For det første må det for sandhedens egen skyld ikke være os ligegyldigt, om vi kan eller ikke kan godtgöre, at det, vi forkynde som sand kristendom, virkelig er den ægte, oprindelige, selv om vi gennem vor egen og andres erfaring kan godtgöre, at det, vi antage og forkynde som kristendom, vir-

kelig råder bod på menneskehjærtets trang til fred og frelse. Når der, som vi alle véd, er en gammel religion i verden, som kaldes den kristelige, og når vi giver den tro, vi forkynde, navn derefter, må vi kunne göre rede for, med hvilken ret vi göre dette, hvis vi ikke vil forvirre dem, vi tiltale, og krænke sandheden.

Men dernæst kan det ikke forsvares blot at gå ud fra den religiøse trang hos menneskene og stile efter, hvad der kunde afhjælpe den. Ti både daglig erfaring og historiens vidnesbyrd lærer, at hvor det skér, er man udsat for tusinde arter af selvbedrag og forfalder let til at danne sig en hedensk mytologi med kristeligt skin eller, som det plejer at hedde, forvirrer sig selv med urimelige sværmerier og mystiske hjærnespind. Derimod har også erfaringen godtgjort, at i mangfoldige mennesker, hos hvem trangen til forligelse med Gud og til saligheds håb slumrede, vågnede den netop ved forkyndelsen af et ord, der havde gyldigt vidnesbyrd om at medføre guddommelig sandhed; alle hedningefolks omvendelse til kristendommen bærer vidnesbyrd derom. Af hensyn til disse er

det vor skyldighed at skaffe dette gyldige vidnesbyrd for dagen, om det er görligt.

Og endelig vilde vi ved blot at gå ud fra hjærtets trang, som man føler, og derefter afpasse den guddommelige sandheds indhold, vi under navn af kristendom vilde forkynde, göre os skyldige i en lignende uret som den, vi går i rette med rationalisterne om. De gå nemlig ud fra den menneskelige fornuft eller erkendelse som den guddommelige sandheds målestok og prøvestén; hvis vi nu blot vilde ombytte denne med hjærtets trang eller følelse, da vilde intet andet derved være vundet, end at vi fik en på anden måde dannet naturlig religion, mærket af hjærtets dybe men også dunkle rørelser, der lige sålidt som fornuftens begreber og slutninger ere rene og ubesmittede. Vi vilde få en følelseskristendom ligeså upålidelig på sin vis som fornuftkristendommen på sin vis, men med det fællesskab, at i bægge tilfælde viser mennesket sig i grunden som det, der har nok i sit indvortes lys. Og er først det slået fast, da kan man længe nok tvistes om, enten dette indvortes lys findes i indbildningskraften, i følelsen eller i fornuften, kort sagt,

om det findes i hoved eller hjærte, det er lige vist, at mennesket da ikke trænger til nogen guddommelig åbenbaring.

Af disse grunde er det urigtigt og uforsvarligt at opgive forsøget på ad videnskabelig vej at göre det klart, hvad den sande, ægte kristendom er for noget. Bibelen alene kan ikke göre det, når dens ægthed, troværdighed og nöjagtighed såvelsom dens rette forståelse er gjort tvivlsom, som rationalisterne har sörget for at göre det. Og de luterske reformatorer, hvis hensigt det åbenbar var at lade menigheden selv sé ved himmellyset og göre lærdommen uafhængig såvel af den enkeltes følelse som af menneskelig kløgt og vidnesbyrd, nåede ikke dertil; ti det pavedömme, som de udvortes afkastede, opstod indenfor deres egen kreds i skikkelse af symbolske bøger, præsters og læreres lærdomsregler, altsammen kun menneskelige vidnesbyrd om biblens virkelige indhold ɔ: om den sande kristendom. Og skulde dette da stå fast, var jo den egentlige åbenbaring at søge i disse symbolske bøger eller disse lærdomsregler.

Og dog: et troværdigt menneske-

vidnesbyrd behøve vi for at blive sikre på, hvilken såkaldet kristendom der er den sande ɔ: den ægte. At ville kræve et guddommeligt vidnesbyrd herfor er urimeligt og umuligt uden mirakler; men indskrænke vi kravet til et troværdigt menneskeligt vidnesbyrd om den oprindelige kristendom, da åbner sig en ny og hidtil ubetrådt vej, ad hvilken vi kan nå til at overbevise alle alvorlige spörgere derom.

Opfatte vi nemlig det ny testamentes bøger ikke som en guddommelig åbenbaring, men som et værk déls af den kristne kirkes jordiske bygmestere (apostlene), déls af deres første disciple, altså som den ældste kirkehistorie, et menneskeligt vidnesbyrd om den kristne kirkes stiftelse og det kristne navns oprindelse, da er vi allerede forsåvidt på den rette vej, som det da er muligt at hævde, at disse skrifter tiltrods for alle mangler og unöjagtigheder, der ikke kan tænkes borte i et menneskeligt værk, er så gyldig bevidnede af hele den gamle kirke, at de i det hele fuldt kan jævnstilles med alle historiske kildeskrifter, som vi øse kundskab af om fortiden. Selv uoverensstemmelserne i

småting bidrage sit til at forøge evangeliernes historiske pålidelighed i det store.

Vi have da her unægtelig en gyldig oplysning om den oprindelige, altså om den eneste sande kristendom. Ti sæt også, at apostlenes beretninger om Herren og Lukas's om apostlene var upålidelige, så var disse skrifter dog lige pålidelige som en efterretning om den ældste kristendom, eftersom apostlene og deres disciple unægtelig var de første kristne, og deres kristendom, den være iøvrigt sand eller falsk, foster af ærlighed eller bedrageri, er unægtelig som den oprindelige også den eneste sande, så hvad der i vitterlig uoverensstemmelse dermed kalder sig kristendom, tillyver sig kun navnet.

Man sér nok, at til at hævde de luterske reformatorers påstand om det ny testamente som en guddommelig åbenbaring vilde der kræves en ganske anden art af pålidelighed; men da den ikke ad videnskabelig vej kan fastholdes, må den opgives. Til gengæld må man da kunne samle alle boglærde, som kan læse græsk og agte det umagen værdt at adspörge kirkehistorien om

kirkelyset, omkring det uomtvistelige indhold af disse de ældste menneskelige skriftlige vidnesbyrd om den oprindelige kristendom. Og jo flere der i vor studerende tid kan være med til at déltage i denne undersøgelse, des mindre mistænkeligt må dens udfald kunne blive.

Men for den hele menighed vilde dog ikke endnu dermed det afgörende vidnesbyrd være fundet, hvorpå den kunde grunde sin forvisning om at kende den sande kristendom. Hvis ikke hele menigheden kan tænkes sat istand til at læse og forstå det ny testamente på græsk — og dermed vil det foreløbig have lange udsigter, om det nogensinde var muligt —, vil den fremdeles som alt i mange århundreder være henvist enten til at bære det romerske pavedömmes eller de luterske læreres eller endelig de rationalistiske vranglæreres åg, stole på dem og uden selvsyn tage imod den kristendom, som disse rakte den som den sande.

„Under bekymringen for den adspredte hjord, hvis hyrde jeg ej måtte lade mig ansé for, om jeg end kunde vundet udseende deraf, og som jeg ligesålidt måtte lede til nogen

anden end til ham, hvis lejesvende vi alle ere, som kan ej stå for ulven, ej værge os selv end sige hjorden; — under denne bekymring for hjorden fandt jeg vidnesbyrdet fuldgyldigt for os alle, for læg med lærd, det levende vidnesbyrd, som gik fra mund til mund i Kristi kirke uforandret gennem alle omskiftelser, uafhængigt af alle skoler i kristenheden, af alle partier blandt de skriftkloge, og nu var sorgen slukt, nu var min bedrøvelse forvandlet til glæde; ti nu kunde jeg svare hvert menneske, der spurgte mig, hvad der i grunden var den sande ɔ: ægte kristendom, uden at forlange tro på min ærlighed, end sige på min tro, min kundskab og indsigt. Nu kan jeg svare enhver spörger: ikke sandt, når du spörger om den sande ɔ: ægte kristendom, da mener du dermed de kristnes tro og håb? ti mener du ikke det, da er kristendommen dig og dit spörgsmål mig en ligegyldig ting; men når du mener det, da er svaret let; ti havde de kristne ikke den tro og det håb, de fra arilds tid bekendte sig til og døbtes på, da havde de naturligvis slet intet, hvad vi dog ikke uden den höjeste ukærlighed og åbenbareste uforstand kan

forudsætte om de utallige millioner, som vedkendte sig denne tro og dette håb, og hvoraf mange havde denne bekendelse kærere end livet; og havde blot en eneste af dem den tro og det håb, de alle bekendte, da havde han unægtelig den eneste sande ɔ: ægte kristendom.“ (S. 109—10.)

Det er den apostoliske trosbekendelse som den hele kristelige kirkes vidnesbyrd, som Grundtvig her stiller i sit klare lys som det gyldigste vidnesbyrd af alle om, hvad de kristne oprindelig troede og håbede, altså om den sande kristendom; magen dertil lader sig umulig finde i al verdens bøger.

Overfor de lærdes fornemme indvendinger imod denne hele menighedens ulærde trosbekendelse, som de finde déls så indskrænket og déls så ubestemt, at dens vidnesbyrd må ansés for at være utilstrækkeligt, gör Grundtvig gældende, at netop hvad man kalder dens utilstrækkelighed, er en af dens store, berömmelige egenskaber, som gör, at den ikke adsplitter de kristne men forener dem; og dertil har den víst sin bekvemhed ved, selv under de mest rasende stridigheder

mellem kristenhedens skriftkloge, at være, hvad de gensidig indrömmede, altså var enige om.

Vistnok vil også denne apostoliske trosbekendelse kunne mistydes trods dens historiske form og mageløse klarhed i, hvad den vil udtrykke. Men da det ikke kan ské uden vitterlig falskhed, er derved det vigtigste vundet. Selv om da en eller anden skriftklog kunde ønske, at den indeholdt adskillige bestemmelser, som forekom dem hartad uundværlige, så er det dog aldeles uforsvarligt at ville göre sit private skön gældende overfor den apostoliske kirke, der, nødvendig med apostlenes minde, erklærede denne bekendelse for tilstrækkelig.

For hele menigheden vil denne synsmåde medføre afskaffelse af alt pavedömme, og når den apostoliske trosbekendelse bliver eneværdig i kirken, medens skriftfortolkningen såvelsom kirketjænesten overlades til den kristelige frihed, da vil menighedens åndelige frigörelse kunne fremmes under et selvsyn, der glædelig vil modtages af alle dem, der virkelig trænge til lys over livets vej.

Har man nu fået öje for den apostoliske bekendelse som det oprindelige og afgörende vidnesbyrd om den sande kristendom, da oplades efterhånden synet for den hele dåbspagt, forplantet ved dåbshandlingerne gennem alle tider; for det ligeledes ad mundtlig vej, under levende bön, forplantede „fadervor“, for de gennem nadveren forplantede nadverord fra Herren og endelig den ved al kristelig gudstjæneste bevarede fredshilsen, og for i alt dette tilsammen at sé den oprindelige kristendom, menighedens grundvold og klippe, som var forud for alle det ny testamentes skrifter, og efter hvis indhold disse skrifter derfor skal fortolkes, hvis man vil forstå dem ret. Ti som skrevne af kristne og til kristne, der iforvejen havde alt dette i deres hjærter tilfælles, forudsætte de overalt denne kristendom som en levende magt.

Hermed er vi da nået til at göre det klart for alle, der ønske at sé, og navnlig for hele menigheden, hvad den sande kristendom er; og nu bliver da det andet spörgsmål at fremdrage: om nu denne eneste sande kristendom virkelig er sandhed.

Men hvor talen er om sandhedserkendelse,

er det aldeles nødvendigt at gå ud fra et bestemt af alle erkendt grundlag i vor bevidsthed; ti blot at opstille et noget, under navn af *fornuft*, som man enten ikke kan eller ikke vil sige, *hvad* er, og så derefter tale og slutte, som om man blot behøvede at kalde noget *fornuftigt* for derved at göre det til en unægtelig sandhed, det fører ingen vegne hen.

Her er det da rettest og hensigtsmæssigst at gå ud fra *selvmodsigelsesgrundsætningen*. Går jeg nu ud fra, at jeg selv er til, og kalder jeg alt det, der bliver mig lige så klart som, at jeg selv er til, for unægteligt, da kan hin grundsætning udtrykkes således: hvad der åbenbar ej kan være sandt, uden at noget unægteligt sandt skulde blive lögn, eller hvad der benægter og derved gendriver sig selv, det er håndgribelig lögn (S. 128), såsom når nogen vilde sige: der er i grunden ingen sandhed til; ti skulde det være *sandt*, da blev sandhedsfornægtelse den eneste sandhed, der var til, og derfor må det nødvendig være lögn.

Når vi nu påstår, at den ægte oprindelige kristendom er sandhed, da kan man ikke med

mindste grund forlange, at vi skal på *naturlig måde* bevise sandheden af, hvad vi forkynde som skét og åbenbaret på *overnaturlig* måde. Vi kan ikke engang prøve derpå uden at modsige os selv, da hvad der virkelig er *overnaturligt* efter tænkningens urokkelige grundlove umulig lader sig *naturlig* bevise, ligesom det da er soleklart, at ingen historisk begivenhed lader sig matematisk *bevise* men kun historisk *bevidne*. Hvad man derimod med rette kan forlange af os, er, at der i det, vi forkynde som sandhed, ej må findes noget, som åbenbar strider mod en unægtelig sandhed eller som gendriver sig selv, og at hvad vi udgive for et gyldigt historisk vidnesbyrd, også virkelig fortjæner dette navn. (S. 130.)

Skulde der altså i den gamle ægte kristendom og fremfor alt i *troen* og *dåben*, som vi erklære for salighedens eneste vilkår, virkelig findes noget, der strider mod en unægtelig sandhed eller gendriver sig selv, da *må* det være lögn. Men strider troen og dåben ikke bevislig mod en unægtelig sandhed, da *kan* de være sandhed, er antagelige for enhver, som enten finder dem gyldig be-

vidnede eller føler drift til at prøve deres kraft, og kan da ligesåvel være genstand for tro som for tvivl.

Og nu er det Grundtvigs påstand, at der hverken i vor trosbekendelse eller i hele vor dåbspagt eller i noget af alt det, hvortil vi erklære de kristne forpligtede, findes det mindste, som strider mod unægtelig sandhed. Og når han holder sig særlig til den gamle trosbekendelse, forlanger han, at modstanderen for at afkræfte hin påstand, må bevise, **enten** at denne tro strider mod unægtelige sandheder, **eller** at det ikke er den kristelige tro, **eller** at ingen mere har denne tro, så bekendelsen er hos alle kun et tomt mundsvejr. (S. 142 smlgn. S. 300.)

Af disse 3 punkter er det naturligst at drage det mellemste frem først, da det i den foregående fremstilling har fået den nødvendige belysning. Hvis den overalt i kristenheden bevarede trosbekendelse ved dåben var uægte, da vidste vi ikke, hvad den oprindelige, ægte kristendom indeholdt. Men ved siden af de historisk vitterlige ændringer af den (i den græske kirke), der vise hen til

dens oprindelighed, erklære katoliker og protestanter énstemmig denne trosbekendelse for den oprindelige og sande, på hvilken der med rette døbes, når man vil blive délagtig i de kristnes salighedshåb ved at indgå i kirken. Det tilkommer da nu dem, der vil benægte dette, at skaffe bevis tilveje for, at hin trosbekendelse ikke er den oprindelige og ikke var det oprindelige dåbsvilkår, og når de ikke har kunnet eller kan det, da indtager menigheden ved altid at tage sit udgangspunkt fra denne trosbekendelse en kristelig forsvarligere stilling end igennem mange århundreder. Navnlig er det derved lykkedes at komme ud af den ulyksalige stilling, der syntes at skulle føre til den kristne kirkes undergang, at man grundede sin tro på en bog, hvis ægthed og troværdighed gjordes tvivlsom, og hvis fortolkning var overladt til enhvers fornuftige ɔ: vilkårlige og selvkloge skön. Følgen deraf blev, at kristendommen mere og mere forsvandt af kristenheden, medens man samtidig påstod, at nu havde man netop fået klaret den rette kristendom ud af fortidens fordomme og overtro.

Betragter man nu den kristelige trosbekendelse som troens levende uforanderlige grundbegreb, den hellige skrift som en hellig, troværdig, kristelig, åndelig kirkebog, alle kristne lige uundværlig, men gavnlig i forhold til graden af tro og oplysning, og gör man i overénsstemmelse hermed en bestemt forskel mellem al teologi med dens dogmer (læresætninger) og kirken med dens tro, idet man hævder (S. 273), at „teologien har dogmer, men kirken ingen, uden forsåvidt den har en teologisk höjskole; at i sig selv har kirken, som et trossamfund og et åndeligt Guds-hus, kun tro, håb og kærlighed med dertil svarende nådemidler og står kun til regnskab for, hvad den i trosbekendelsen og ved nådemidlernes brug levende udtrykker," — da kan man afvise alle angreb på treenighed og forsoning o. lign. dogmer, medens man til kristendommens forsvar samler alt om dette ene spörgsmål: kan det godtgöres, at et eneste led af vor trosbekendelse strider mod en unægtelig sandhed?

Vistnok vil kristendommens forsvarere under en sådan undersøgelse straks fristes til at beråbe sig på ligheden mellem troens

hemmeligheder og de naturlige ting, enten i legemets eller åndens verden, til i henhold hertil at bygge den kristne tros filosofiske rimelighed på filosofiske slutninger, og, når det ikke vil lykkes, da at påstå, at et guddommeligt vidnesbyrd kan göre det, der strider mod sund fornuft, troværdigt.

Men bægge dele må på det omhyggeligste undgås; ti ved den første fremgangsmåde kommer man ind i en til dommedag uendelig tvist, hvorved vi fordunkle spörgsmålet om kristendommens filosofiske forsvarlighed, der jo ingenlunde består deri, at enten Kristi overnaturlige menneskeliv eller de åbenbarede hemmeligheder kan synes alle tænkere rimelige, hvad der efter omstændighederne endog er åbenbar umuligt; men ene og alene deri, at al verdens visdom ej kan afbevise et eneste træk i Jesu overnaturlige liv eller et eneste led af de kristnes tro. Og den anden påstand er ligefrem gruelig; ti det lader sig unægtelig bevise og er derfor en guddommelig vished i ethvert sandhedskærligt hjærte, at hverken kan en tro, hvori der findes mindste gran af vildfarelse, være guddommelig sand, ikke heller kan Gud göre

lögn til sandhed, fordi han derved nægtede og tilintetgjorde sig selv.

Vi skal derfor, skyende denne fristelse, lade det stå ved sit værd, om kristendommen er filosofisk rimelig eller ikke, og indskrænke os til påstanden om dens filosofiske forsvarlighed, i det vi holder os til det, der er éns for alle, til tænkningens grundlove og til uomtvistelige begivenheder i den udvortes verden.

Kun da kan vi nå vort öjemed, der jo hverken skal være at glimre med filosofisk skarpsindighed eller at påtvinge dem kristelig tro, der ej skøtte om den, men kun at gendrive den skammelige beskyldning, at vor tro skulde åbenbar ligge i strid med sandhed, og at overbevise retsindige tvivlere, som føle trang til et fredens evangelium, om, at de ikke blot ulastelige kan men også bör søge hvile i den kristne tro.

Om sådanne da vil prøve, om ikke deres erfaring vil stadfæste vor og tidernes vidnesbyrd, at Kristi evangelium, skönt det er verden til forargelse, dog er en Guds kraft til salighed for hver den, som tror, det bliver da et andet spörgsmål, som kun vil kunne

besvares af hvert enkelt menneske for sig ved et personligt valg ud af trangen til fred og frelse. (S. 245—49).

Den påstand, som i overénsstemmelse hermed kækt må fremsættes, er da den: at modstanderne ikke kan afbevise et eneste led af vor trosbekendelse; hvis de kan det, da tilbyde vi at frasige os al ret til at kaldes kristne. Det klinger forvovent, men „det skal klinge forvovent, på det menigheden, som er bleven tvivlrådig, kan lære igen at bygge sin tro på bekendelsen som på den urokkelige klippe, der har trodset såmange solhvervstorme, at den sagtens kan trodse en modsigelse, der kun er et mundsvejr“. (S. 221.)

Hvad for det første angår de kristnes bekendelse på Gud fader, almægtigste, himlens og jordens skaber, da kan man vel forsøge på at godtgöre det urimelige og ubegribelige i, at der skulde være en sådan Gud til, i hans måde at leve og virke på og i hans opholdssted; men tiltrods herfor vil man ikke være istand til at påpege nogen unægtelig sandhed eller nogen uomtvistelig kendsgerning, der skulde kunne göre hans tilværelse

umulig, og når vi da holde os fra at forhandle med modstanderne om alle nærmere bestemmelser ved denne tilværelse end dem, selve bekendelsen indeholder, da skal man nødes til at indrömme, at troen på en sådan altrådende Gud, himlens og jordens skaber, er mulig.

Holder vi nu dette fast som livsroden i de kristnes tro og går derfra videre til bekendelsen af Jesus Kristus som Guds enbårne sön, vor herre, undfangen ved den Helligånd, født af jomfruen Maria, da vil det ikke kunne nægtes, at er der virkelig en almægtig Gud til, som alt må lyde, da vil en sådan ligeså godt kunne være istand til ved sin åndelige kraft at skabe et foster i jomfru Marias liv og fylde dette med, hvad han vil, som han er istand til ad den naturlige vej at skabe nyt liv i et levende væsen efter sin vilje og i det hele råde over naturens og åndens liv. Der gives heller ikke her nogen unægtelig sandhed, som gör denne Guds magt udover de almindelige naturlove umulig.

Ligesålidt vil man være istand til at godtgöre, at denne Jesus Kristus, når han var

død, umulig kunde med sin sjæl eller i ånden stige ned til eller gæste sjælene af de andre afdøde, medens hans legeme hvilede i graven, eller at Gud ikke kunde oprejse hans legeme igen af graven til et nyt liv i en anden verden (uforkrænkelighedens) og lade dette legeme tage bolig der, efterat det her havde vist sig således, som det atter engang igen skal vise sig ved verdens ende. Alt dette kan selvfølgelig ikke bevises at være sandt, men det kan ligeså lidt bevises at være usandt, da det dog er en kendsgerning, at det var de kristnes tro herpå, der tiltrods for alle verdens magter, deres had og deres spot, bragte millionerne på jorden til at böje knæ i Jesu navn. Dette beviser vistnok ikke den kristne tros sandhed men står dog i vejen for den antagelse, at det hele har været indbildning eller bedrag.

Og endelig vil ingen kunne ved nogen unægtelig sandhed eller nogen selvmodsigelse godtgöre, at Gud fader ikke skulde kunne skænke sine faldne börn forladelse for deres synder, oprejse deres legemer til nyt liv i en ny verden og skænke dem det evige liv, eller at den ånd, ved hvis kraft dette bekendes at

ské, umulig kan være en egen personlig ånd. Skulde alt dette kunne godtgöres, da måtte det kunne bevises, at der ingen synd er til, eller at den kan aldrig forlades; at Gud har ingen ånd, eller at Guds-ånden er sig ubevidst, eller at ingen ånd kan være personlig; og endelig at legemet er i grunden ingen ting eller bliver dog uundgåelig til ingen ting. Men er dette tilsammen ubevislige påstande, så må den kristne tros indhold erkendes som muligvis sandt, selv om vi naturligvis må indrömme, at vi kan hverken begribe eller bevise, hvorledes Gud kan göre alt dette.

Er nu dette blot muligt at tro, uden at nogen unægtelig sandhed derved krænkes og uden selvmodsigelse, da vil det bero på vor trang til den syndsforladelse, til kødets eller legemets opstandelse og til det evige liv, som den kristne kirke vidner, der ved denne tro kan vindes, om vi antage denne tro og forsøge på at prøve dens kraft til at skænke disse goder.

Men de, som således drevne af trang til frelse gribe den kristne tro dér, hvor den findes klart udtrykt og nöje bestemt: i kirken, de vil ved denne og støttende sig til

biblen ledes til en sund religiøs vækst, i det de nu blive istand til at forklare denne rigtig og bruge den ret; medens de, der atter vilde udlede trosbekendelsen af skriften, kom i et videnskabeligt vilderede, hvoraf de vantro skriftkloge har betjænt sig til aldeles at forvirre begreberne om kristendom.

De, der følge den her betegnede vej, vil snart blive forvissede om, at så vist som den kristne både vil og skal tjæne sandheds Gud, så vil og må han også sige sig løs fra lögnen og lögnens herre. Og selv om det for os er nok så umuligt at forstå, hvorfra en sådan lögnens herre kan være oprunden, hvorledes hans tilværelse er og hvor stor hans magt, så er det dog lige vist, at så længe den kristne tro og kirke åndelig bestrides af en åndelig person, så længe har de, og Kristus i dem, unægtelig en grundfjende ɔ: en djævel, som skal undsiges, og som deres nærværende modstandere må finde sig i selv at udgöre, når de nægte tilværelsen af kirkens grundfjende i en höjere orden. (S. 267.)

Fremdeles vil man under hin vejledning af trosbekendelsen og støttende sig til biblen lære at holde fast på Herrens egne ord i

nadveren som usvigelig tale, selv om man samtidig giver afkald på enhver nærmere bestemmelse af, hvorledes Herrens nærværelse i nadveren lader sig udtrykke, og hvorledes det hemmelige samfund mellem Herren og menigheden derved holdes oppe og næres. Mindst af alt vil man da forsøge på at lægge nogen enkelt forklaring herom som et åg på menighedens nakke eller udelukke nogen enkelt af denne, fordi han havde særlige tanker om dette „hvorledes", når han blot fastholdt Herrens egne ord „dette er mit legeme" og „dette er mit blod" som sandhed. Ti for dette indestår kirken, og overfor dette kræver den tro af sine börn.

Og endnu bestemtere må denne adskillelse mellem det for alle kristne gyldige og det særlige teologiske fastholdes, hvor der tales om sådanne lærespörgsmål som dem om forsoningen, treenigheden, retfærdiggörelsen og lign.

Kirkens lære, som henvendes til alle kristne, er om Kristi døds betydning den, at han hengav sit legeme for dem og udøste sit blod til deres synders forladelse. Af disse ord kan der vistnok ud-

ledes den almindelige forsoningslære, ifølge hvilken de kristne betragte Kristi død som deres egen og den straf, han led, som den, de selv havde fortjænt men nu for hans blodsudgydelses skyld kan undgå. Men der kan også udledes andre lærdomme deraf, som ikke falde sammen med denne forsoningslære, og ingen er berettiget til at pålægge nogen kristen at finde denne deri eller overhovedet at finde mere deri, end hvad der udtrykkelig siges, at det var ikke for sin egen, men for sine troendes skyld, at Herren døde, og at denne hans død er vilkåret for den syndsforladelse, som vi i trosbekendelsen ophöje og i dåben modtog.

Om treenigheden lærer kirken egentlig ikke mere, end trosbekendelsen selv indeholder, men i henhold til biblens oplysning fastholder den, at der er tre, som vidne i himmelen ɔ: véd guddommelig af sig selv at sige, og at disse tre ere ét, i det sönnen og ånden har deres guddomskilde i faderen (1 Joh. 5,7). Men hverken findes ordet treenighed i den hellige skrift, ikke heller pålægger den kristne menighed nogen af sine

medlemmer at vedkende sig eller underskrive nogen lærdom herom, således som den findes udtrykt i den atanasianske eller den nikænske eller lign. bekendelser. Hvor dette er skét (i den græske kirke), må det betragtes som et bestemt overgreb af lærdommen på den fælles almindelige tro's bekostning, selv om man vedkender sig hine læreudviklingers indhold som rigtigt.

Og når endelig kirken i overénsstemmelse med Pauli breve herom har hævdet retfærdiggörelsen uforskyldt af Guds nåde ved den forløsning, som er i Kristo Jesu formedelst troen på hans blod (Rom. 3,24—25), og når særlig den luterske kirkeafdeling har givet denne lærdom en udførlig og udtömmende bearbejdelse, da kan man slutte sig hertil så nöje, som man vil, eller man kan göre sine indvendinger derimod, så er dog aldrig nogen læreudvikling derom, end ikke Pauli egen, lagt som en forpligtelse på nogen enkelt som en salighedssag, blot at den tro fastholdes, som nødvendig ligger i bekendelsen, at syndsforladelsen er en virkning af Jesu frivillige død og derpå følgende opstandelse. Men når kirken derhos i sin anden trosartikel

erklærer Jesus Kristus for al jordens dommer, altså for den guddommelige retfærdighed i egen person, og når den i den tredie trosartikel bekender tro på Guds ånd som den personlige hellighed, der helliggör kirkesamfundet, så ligger der heri forpligtelsen for alle kirkens medlemmer til et helligt liv og levnet, så at ikke med rette kirkens retfærdiggörelseslære kan mistydes til værn for sædelig dorskhed eller blødagtighed.

På denne og lignende måde vil al teologisk lærdom, som nødvendig må trives i skolen, göre tjæneste for menigheden til dens vækst fra blind tro til klarhed men uden nogensinde at misbruges som et åg på menighedens nakke eller som en forvirring for de umyndige. Dette nås ved overalt så skarpt som muligt at indstrege det grundkristelige, alméngyldige, uforanderlige som det eneste, modstanderne nu og altid skal nødes til at lade stå urokket. Det har Gud i historien givet et for sandhedskærlige mennesker umiskendeligt vidnesbyrd, og det skal alle være enige om, som med rette vil bære det kristne navn, medens derimod alt andet, hvor nødvendigt, klart og sikkert det end

måtte synes os, kun skal udgå til menigheden som oplysning, råd og formaning, hvoraf hver må tage, hvad ham tækkes, og hvoraf vi skal være visse på, at den Helligånd som alle kristnes guddommelige formynder vil oplyse og drive enhver sand kristen til at tage såmeget, som er værdt at annamme, eller som de kan bære. Og dette grundkristelige kan vi kun forsvarlig fastslå indholdet af ved at agte på, hvad kirken ubetinget fordrer af alle dem, den skal optage i sig og délagtiggöre som i sine nådemidler så i det af troen ved dem udspringende sikre og levende saligheds håb. (S. 250—51.)

Under hele denne udvikling har én forudsætning været levende og virksom hos Grundtvig, nemlig den om grundforskellen mellem det mundtlige ord og den skrevne bog, og når han henviser til kirkefaderen Irenæus som den, hos hvem han nærmest har fundet slægtskab i teologisk tankegang, er grunden dertil den, at han hos ham klarest har fundet hin grundforskel hævdet. I følge denne er det fra Herren og apostlene nedarvede mundtlige ord ved sakramenterne det fælles grundkristelige arvegods, der har almén-

gyldighed for alle kristne, hvorved det kristelige liv skabes, opholdes og fuldkommes, medens den hertil sig sluttende hellige *skrift* er en pålidelig, uundværlig og uforbederlig beskrivelse af forberedelsen til og iværksættelsen af den menneskelige frelse og et oplysende og opbyggeligt vidnesbyrd om, hvorledes Guds rige har taget og må tage skikkelse i dem, der med tro gribe Guds ord og tilegne sig det.

Hermed er der nu kastet lys over, *at* den kristelige tro er en bestemt tro med et bestemt forud givet indhold, og *at* intet led af denne tro kan godtgöres at stride mod en unægtelig sandhed. Der står nu blot tilbage at påvise, at denne kristne tro, som altså *kan* være sandheds tro, er blevet bevidnet og bliver bevidnet som sandhed til salighed for hver den, der tror.

Dette vidnesbyrd om kristendommens sandhed er igen et *trefoldigt*, *déls* det kirkelige, som bæres af alle troens bekendere, aflægges ved dåben og nadveren overalt, hvor disse endnu forrettes apostolisk efter Herrens indstiftelse, og går ud på, at de udretter denne gerning til de troendes saliggörelse; *déls*

det videnskabelige, der hører hjemme i skolen og går ud på, at det kirkelige vidnesbyrd, der har udbredt og vedligeholdt den kristne tro, må nødvendig være sandt, da det ellers umulig kunde havt det liv og den kraft, som erfaring lærer, det måtte have for at udrette, hvad det virkelig har udrettet; déls endelig det personlige, som man ved at betragte arildskirken vel må kalde det bispelige, og som i alt fald er det hyrdelige, da det ret egentlig minder om den gode hyrde, som satte livet til for hjorden og vil aldrig fattes tjænere, som træde i hans fodspor.

Dette tredobbelte vidnesbyrd må sés under en nöje forbindelse mellem dets tre led. Det første af disse er i alle måder det vigtigste og egentlig afgörende, fordi, hvis det ikke fandtes og kunde påvises, da vilde der slet ikke mere være nogen kristendom på jorden.

Men det andet må for menighedens skyld ikke forsömmes, da det her gælder om at påvise kirkehistorisk, hvilken magt den kristne tro gennem tiderne har haft til både at rejse sig selv af dvale og til at levendegöre det hensovede eller uddøde menneske- og folkeliv.

Og hvad det tredie led angår, det personlige eller hyrdelige vidnesbyrd, da må det som en frimodig beråbelse på egen livserfaring af troens guddommelige kraft og et dertil svarende dådfuldt liv hos dem, der, selv om de ikke kom til at besegle deres vidnesbyrd med deres blod, dog viste, at troen var dem kærere end hele verden og gav dem kraft og mod til at prøve styrke med den, — dette vidnesbyrd må nødvendig indgyde alle alvorlige mennesker höjagtelse for denne tro og vække en god formodning om dens guddommelige udspring.

I sammenligning med dette tredobbelte vidnesbyrd må da beråbelsen på de undergerninger, som Herren og apostlene udførte, agtes for mindre væsenlig. Ti om end den, der vedkender sig den kristne tro på ham, der efter at være død opstod fra de døde og har fået al magt i himlen og på jorden, også vedkender sig alt, hvad skriften siger om hans ord og gerninger som sandhed, så tror han dog kun miraklerne, fordi han tror på ham, som kunde göre dem og måtte sandsynligvis göre noget sådant, når han kom til verden. Men hvorledes man skulde kunne

forsvare sin tro med de gerninger, som man hverken selv har sét eller engang hørt om af öjenvidner men kun læst om i en bog, man finder troværdig, det er aldeles ubegribeligt. Ligeså vist som det derfor er, at öjenvidner til ét af disse jærtegn måtte føle sig naturlig drevne til deri at finde bevis nok for en tros guddommelighed, der mulig kunde være sand, ligeså umuligt vil det være hos dem, der ikke har været öjenvidner, at dæmpe den mindste tvivl om Jesu guddom eller om legemets opstandelse med hele bibelhistorien, end sige da med det deri, som falder vanskeligst at tro.

Idet Grundtvig nu nærmere og udførligt påviser hovedtrækkene i det videnskabelige, kirkehistoriske, vidnesbyrd om kristendommens sandhed, fremdrager han det mærkelige i, at de gamle hedenske folkefærd, Jøder og Græker, hvis naturlige evigheds-længsler var afmattede og tildéls uddøde, lod sig ved kristendommens forkyndelse allevegne genføde til en ny tro og et nyt håb tiltrods for de forfølgelser, som ledsagede denne forkyndelse. Og da senere, efter den nye folkeverdens indlemmelse i kristenheden, det udvortes slugte det indvortes og under kirke-

statens almagt åndeligt mørke og død bredte sig, medens en hedensk-klassisk oplysning med ligegyldighed for kristkirken arbejdede sig frem for at göre al religion overflødig hos oplyste mennesker, da er det atter mærkeligt at sé en mand som Luter fremstå som en kæmpe for den gamle tro og vinde en sejr, der er aldeles uforklarlig, når man ikke forudsætter, at denne tro, som han påstod, havde sandheds ånd til stifter og den guddommelige kærligheds almægtige ånd til sit livs princip. Og sæt nu endog, at det kunde forklares hél naturligt, at den vidunderlige i kirkeruinerne og kloster-cellerne begravne tro opstod så lyslevende og kraftig hos Luter for at tugte sin lumske avindsmand, den selvgjorte Kristi statholder, og vise verden, hvad det var for et liv, man havde mistet, hvad det var for en kraft, man trodsede, så var det dog imod alle historiske regler, at denne kæmpe for det udlevede, der ovenikøbet henviste til en bogstavskrift som det store guddommelige vidne, at han kunde opflamme andre end sine nærmeste pårørende (sin egen folkestamme) for den gamle tro eller selv dem mere end öjeblikkelig. Når da Luters tro i

Norden fandt inderlige og hengivne venner gennem trehundrede år, når de luterske salmer ikke blot blev eftersungne her men avlede hos Kingo og Brorson en indenlandsk salmesang, der viste, at den luterske tro endnu i 17nde og 18nde århundrede kunde oplue folk i Danmark og var snart det eneste, der mægtede det; og når endelig denne gamle, af Luter påny bevidnede, tro har skudt friske skud tiltrods for både den franske og tyske fornægtelse og dennes store indflydelse på sindene; da kan alt dette ikke forklares uden at forudsætte mere end menneskekraft, guddommelig sandheds kraft i den gamle kristentro. (S. 343—48.)

Men ved siden heraf har det den störste betydning under en ordenlig videnskabelig redegörelse for kirketroens virkning i historien at fæste sit öje på déls pavedömmets tilstand efter reformationen, déls Jøders og Grækers religiøse tilstand under muhamedanismens åg lige ned i det 19nde århundrede. Ti at sé pavetronen netop ved den protestantiske bevægelse blive befæstet, medens den iforvejen ravede under opposition fra både fyrster, lærde og læge; at sé de natur-

lige følger af den humanistiske vantro og latinforgudelse forsinkes i hele 3 århundreder; og endelig at sé i Jesuiterne en ny åndelig støtte for den pavelige stenkirke rejse sig, medens der midt i pavedömmet udviklede sig en patristisk (kirkefaderlig) teologi og en borgerlig moral, der, om ikke opslugte, så dog fordunklede skolastiken, — det er så historisk mærkværdigt, at det klarlig vidner om, at den jordede kristen-tro virkelig opstod som en Lazarus af graven og kundgjorde for venner og fjender, at denne sygdom, skönt åbenbar en forrådnelsesfeber, der lagde sit bytte i graven, var dog ikke til døden, men, som skrevet står, at „Guds sön skulde æres ved den". (S. 348.)

Og på den anden side: skönt Muhameds efterfølgere indtog hele Østerleden og fik bisperne i deres hænder, og skönt de satte Kristus hartad ved siden af Muhamed og ikke sparede på stålet, kunde de dog ligeså-lidt få de døbtes tunger omskårne som deres slægt udryddet; og Grækerne er især i vore dage ligeså höjrøstede vidner om Jesus Kristus, som Jøderne om Moses, dömte til, enten de vil eller ikke, at tro evindelig, fordi

de have troet sandhed. I århundreder har nu Jøder og Græker trællet under det tyrkiske jærnåg; efter deres adfærd at dömme har de gjort alt for verdslig vinding og tit téet sig lumpnere end Tyrkerne; nedsjunkne er de i åndelig dorskhed og vankundighed, og overlæsset er deres gudsdyrkelse med naragtigheder. Den tyrkiske gudsdyrkelse er simpel, Grækerne behøvede blot at lade sig omskære og Jøderne at velsigne Muhamed, så var de gode Tyrker og kunde tænke på Moses og Kristus såmeget, som de vilde, ja endog ulastede berömme dem! At de desuagtet ikke gör det, kommer da åbenbar kun af, at de ikke kan uden at føle et samvittighedsnag, der ej lader sig betale eller neddysse men er utåleligere end den hårdeste trældom og den pinagtigste frygt, selv Tyrker kan bringe til veje. Alle hedninger kan velsigne Muhaméd og gör det naturligvis, såsnart de komme under tyrkisk herredömme; kun börnene af dem, der virkelig har annammet tro på Moses's ord og Jesusnavnet, de kan ikke uden at føle sig forbandede af sandheden velsigne den falske profet, der med hyklet ærbødighed for Moses

og Jesus og under skin af at rense Jøders og kristnes tro vitterlig forfalskede og bestred den. (S. 207—08.)

For Grundtvig er dette vidnesbyrd for kristendommens sandhed af den störste historiske betydning, og han udbryder i den anledning: „sandelig, vi Vesterledens kristne har årsag til ret nöje og alvorlig at betragte dette vidunder og takke Herren; ti selv har vi været på nippet til at blive ligedanne levende-døde, i sig selv begravede mumier: levende vidner om fædrenes tro og troens sandhed, men døde fra troens kraft og håbets liv, kastebolde mellem dorsk ligegyldighed og krampagtig fortvivlelse; ja, ved den levende sandhed, der var kun et hårsbred mellem os og afgrunden, hvori Jøder og Græker åndelig svæve!“ Men herfra reddedes Nord- og Vestevropa ved reformationen og Norden ganske særlig ved den luterske bevægelses magt til atter at skyde friske skud i det 19nde århundrede. Grundtvig betegner sig selv tydelig som et af disse, og han gör det, fordi det personlige vidnesbyrd, når alt kommer til alt, her for ham slutter sig nöje til det viden-

skabelige, kirkehistoriske, ja i grunden afslutter det.

Ti selv om nu hin kirkehistoriske vidneførsel kunde fremdrage mange spörgsmål, som ikke synes at kunne besvares tilfredsstillende, uden at den kristne tros guddommelige sandhed forudsættes; og selv om man vilde kunne göre det sandsynligt, at det er den genvakte kristne tro ved reformationen, som vi skylde al vor poetiske og videnskabelige udvikling gennem de sidste 3 århundreder såvelsom, hvor den virkelig var levende og kraftig tilstede, et dydigt, elskeligt og velgörende menneskeliv og fremfor alt en dyb ærbødighed for sandhed, der åbenbarede sig i en gennem hele livet udtrykt ærlighed; så er dog hele denne vidneførsel en skolesag, hvorom de ukristelige boglærde til verdens ende kan tvistes med de kristelige; og der hører mere kundskab og indsigt, end mængden kan have, til at bedömme den tvist.

Derfor er det i Grundtvigs öjne nødvendigt, at evangeliet har liv og kraft også på vore læber; troen må også virke kraftigt og velgörende gennem sine nærværende bekendere, dersom det kirkehistoriske vidnes-

byrd skal have noget liv og klarlig knytte sig til den tro, som vi bekende; og derfor er alle kristne, men især deres lærere, kaldte til at være personlige vidner, i ord og gerning, om troens sandhed og guddommelig saliggörende kraft.

Grundtvig må tilstå, at vidnesbyrdet om fortidens store hyrder og bekendere, der vovede deres liv for deres tro, eller om virkningen af denne gennem tiderne, at dette historiske vidnesbyrd hverken for os eller for troens fjender har et gran mere liv og kraft, end vi med ord og dåd kan give det. Ti var der ikke længer levende spor hos os af, hvad bøgerne enten mælde om de gamle kristnes helteliv eller forudsætte, da måtte bøgerne være så ægte, så sanddru, ja selv så guddommelig mageløse, som man kan tænke sig; det var dog intet vidnesbyrd om vor tro; ti vi var da ikke kristne i ånd og sandhed, men i det höjeste aldeles vanartede börn af herlige fædre.

Vil vi gælde for deres ægte, åndelige börn, da må vi göre fædrenes gerninger. Dette skér i vore dage ved at stille os under korsbanneret, og jo större skam det

agtes for at være at stride under det, desto dristigere gå fjenden under öjne, hvor ringe end kraften monne være. Men dernæst er det nødvendigt, at menighedens levnet beviser sandheden af, at den kristne tro skænker mennesket en overnaturlig kraft til at overvinde sig selv og verden og til kærlig opofrelse for Gud og næsten. Og at denne overnaturlige kraft er sandheds og kærligheds kraft, det skal sanddruheden og hjærteligheden i al vor tale om ting, som verden kender, gyldig bevidne.

Ti kun da afhjemles ved os det vidnesbyrd, de forbigangne slægter i liv og død have givet de kristnes tro på, hvad intet öje så og intet øre hørte. (S. 376 smlgn. 415.)

Et sådant personligt erfaringsvidnesbyrd om troens sandhed vil, omend altid nødvendigt og virkelig tilstede nu, dog først ret klare sig under en frikirkelig udvikling, hvor det „hyrdelige“ i dette vidnesbyrd også vil kunne træde anderledes klart frem, end det er muligt under de nærværende forhold.

IV.

Efterat nu Spencers, Lotzes og Grundtvigs religionsfilosofiske fremstillinger ere gengivne i deres hovedtræk, vil opgaven blive at sammenstille hovedpunkterne i disse med hensyn til både, hvad de ere enige om, og hvad de adskille sig fra hverandre i, samt deraf at uddrage nogle resultater. Dette vil bedst kunne lade sig göre, når fremstillingen samler sig om følgende 4 hovedtanker: 1) tankens afmagt; 2) det religiøse behov; 3) de kristelige lærdommes adækvate form; 4) den guddommelige åbenbarings forhold hertil.

Hvad først tankens afmagt angår overfor det oversanselige, da eftervise alle tre forfattere denne som unægtelig. Spencer gör dette både negativt ved at fremdrage de selvmodsigelser, hvori man indvikler sig ved at gå ud over det erfarings-

mæssige, og positivt ved at påvise, at tanken må efter sin natur og arbejdsmåde være henvist til alt det relative, det, hvori forhold, forskel og lighed, gör sig gældende. Da vi nu ere ude af stand til at påvise sådanne forskelle og ligheder mellem det sanselige og det oversanselige, fordi vi på det sidste område mangle enhver almengyldig erfaring, må tanken være ude af stand til at arbejde med det oversanselige. Selvmodsigelserne ere vidnesbyrd herom.

Lotze udtaler ligeledes dette, idet han udtrykkelig gör gældende, at vor erfaring så godt som udelukkende kun er jordisk, og at vor viden med hensyn til det oversanselige indskrænker sig til, at der gives en ubegrænset virkelighed udenfor jorden.

Grundtvig endelig er uudtömmelig i at vise, hvor urimeligt det vilde være at indrömme tanken, fornuften eller forstanden nogen dommermagt i det oversanselige på grund af den formørkede tilstand, hvori denne som alle menneskets ævner er nedsunken ved faldet. Når Lotze med en ganske særlig omhu går den menneskelige tankes drift til at nægte, hvad den ikke kan magte, efter i

sömmene og efterviser upålideligheden af sådan nægtelse, så er Grundtvigs hovedopgave at påvise det meningsløse i at ville hævde det fornuftige som det eneste sande og samtidig erklære sig ude af stand til at sige, hvad fornuften da indeholder. Den indeholder nemlig i hans tanker intet, er kun en rén formel ævne til gennem slutninger at forbinde det, man andetstedsfra gennem erfaringen kender, og når den vil gælde for mere, ytrer den sit overgreb i at nægte det, den ikke véd, hvad er.

De ere alle enige om at betragte selvmodsigelsen som det sikre tegn på, at tanken har vovet sig ud over det, hvormed den kan og skal have at göre.

Men ingen af dem drager heraf den slutning, at hvad tanken ikke magter, heller ikke er til.

Tværtimod, både Spencer og Lotze göre bestemt gældende, at der på de områder, hvor vejen viser sig spærret for en klar, tankemæssig erkendelse ved selvmodsigende, uundgåelige slutninger, dér kan godt være en sand virkelighed tilstede endda, som vi slet ikke ere berettigede til at nægte, ja

som vi endogså kan nødes til at anerkende; — blot at vi da ikke kan erkende den.

Spencer søger således at påvise, at fordi vi komme til det resultat, at både ateismen, panteismen og teismen vise sig for os at være absolut utænkelige, ere vi ingenlunde berettigede til at slå fast, at ingen af dem indeholder nogen tilgrundliggende sandhed. Tværtimod er det sikkert, at alle tre forklaringer om verdensaltets oprindelse, hvor forskellige de end er indbyrdes, indeholde dette fælles, at der er et problem at løse; „alle religioner, der ere stik modsatte i deres åbenlyst udtalte dogmer, ere dog fuldstændig enige i den stiltiende overbevisning, at tilværelsen af verden med alt, hvad den indeholder, og alt, hvad der omgiver den, er et mysterium, som stedse trænger til forklaring.“ (S. 59.) Her er altså noget, men noget for os uforklarligt. —

Og for at tage et eksempel fra Lotze, så er for ham det ondes tilværelse ligeså sikker, som at der er noget, der gör ondt, selv om han samtidig må indrömme, at alle forklaringer, der ville göre rede for dette det ondes oprindelse, ere fuldstændig uholdbare for tanken. Det onde er, selv om vi må til-

stå, at vi er aldeles ude af stand til at erkende dets oprindelse.

Grundtvig kunde synes at være nærmest ved hin slutning, når han så eftertrykkelig gör gældende, at selvmodsigelsen er lögnens kendemærke. Han siger (S. 194): „Når det videnskabelig strængt skulde bevises, at kristendommen umulig, trods alle mulige vidnesbyrd, kunde være sandhed, da måtte det blive soleklart, enten at den i grunden slet intet var, hvad der er lögnens naturlige, eller at den var noget, som ikke kunde være sandt, med mindre en soleklar, unægtelig sandhed skulde være lögn, hvilket er lögnens historiske kendemærke; ligesom det er sandhedens naturlige kendemærke: at være noget, der ej kan benægtes, uden derved at bekræftes, og dens historiske: ej at kunne göres til lögn, uden at en åbenbar lögn skulde gælde for sandhed*. Således har grundloven for al mulig sandhedserkendelse med urokkelige piller indhegnet skuepladsen for de soleklare beviser, og hvem der, uden-

* Smnlgn. Grundtvig. Den kristelige börnelærdom 1868. S. 35.

for dem, på rimelighedens og urimelighedens med støvskyer bedækkede kampplads, lover at føre soleklare beviser, véd enten ikke selv, hvad han siger, eller vil kun gækkes med os."

Det kunde synes, som om der heri lå en anerkendelse af, at hvad der ligger udenfor hine urokkelige piller, er lögn. Men det synes også kun således. Ti meningen er kun den at bestride de såkaldte fornuftslutninger om oversanselige ting, der ikke skyede selvmodsigelsen som lögnens kendemærke, og at hævde, at vor sandhedserkendelse kan ikke bevæge sig udenfor hine piller uden at forvilde sig ind i det lögnagtige. Han udtrykker dette på anden måde således (S. 202—3): „Kan man først indbilde os, enten at en trekant ligesåvel kan være rund som trekantet, eller at man godt kan være enig om dens skikkelse, fordi man udtrykker sig åbenbar stridig derom, da har man undergravet grundvolden ikke blot for matematiken men for al mulig sandhedserkendelse." Men er det nu aldeles utilladeligt at påstå, at „hvad der gendriver sig selv, kan i åndelige ting godt være sandt, skönt det ellers altid er åbenbar lögn," så er dermed kun påvist,

at vi har at afholde os fra enhver fordring på at kunne erkende noget, hvorfra vi ikke kan holde selvmodsigelsen ude.

Det er Grundtvigs anklage mod rationalisterne, at de tog sig det altfor let med selvmodsigelsen, idet de déls påbyrdede kristendommen den, uden i virkeligheden at kunne godtgöre dens tilstedeværelse, déls selv gjorde sig skyldige i den, uden at ville ænse den, og ved bægge dele fremmede en dorsk og dyrisk ligegyldighed for al mulig tro og vantro og for al mulig sandhedserkendelse.

Derfor er det ham om at göre at optrække grænserne for sandhedserkendelse skarpt og bestemt til alle sider, at ikke med den al tro med det samme skal göres ubestemt og umulig. Når det da ad anden vej er blevet gjort indlysende, at den sande kristendom kun kan findes ved at agte på, hvilken tro de kristne har bekendt sig til fra arilds tid og erklæret for den oprindelige apostoliske, da vil vejen være ryddet for et forsvar af kristendommen. Ti da behøver man blot at kræve uigendriveligt bevis for, at ét led af den kristne tro medfører selvmodsigelsen ɔ: strider mod en unægtelig sand-

hed, for at erklære sig villig til at frafalde den hele. Og såsandt som da en redelig tænkning ɔ: en sådan, der kun holder sig til tankens grundlove, må indrömme, at et sådant bevis lader sig ikke føre, hvor urimelige end mange af den kristelige tro's led forekommer vor forstand eller fornuft, så sandt kan det derefter hævdes, at kristendommen kan være sand og altså lader sig forene med en levende sandhedserkendelse. At vi derfor skulde kunne erkende sandheden deraf i stræng forstand ɔ: med vor tanke, er ingenlunde dermed påstået, det bliver af Grundtvig ligefrem afvist som en umulighed. —

Grundtvig har ikke udtalt Spencers tanke om, at der bag de stik modsatte forklaringer om verdensaltets oprindelse ligger en fælles af alle forudsat sandhed, som vi må anerkende uden at kunne erkende den. Endnu mindre har han udtalt noget, der svarer til den tanke hos Spencer, at der bag ved de modsigelser, hvori vi indvikles ved undersøgelsen af de videnskabelige grundbegreber, ligger og må ligge en lignende sandhed, som vi heller ikke kan tænke bestemt. Men når han afviser alle positive be-

viser for kristendommens sandhed samtidig med, at han bestemt træder i skranken for denne, så ligger der i alt fald deri den tanke indesluttet, at en tro derpå lader sig forene med vor hele øvrige sandhedserkendelse, ja at denne tro ikke vilde kunne være sandhedstro, hvis det ikke forholdt sig således. Og det er dette, Grundtvig mener med den kristne tros forsvarlighed, hvortil han begrænser sit forsvar, medens han afviser alle forhandlinger om dens rimelighed eller urimelighed som misvisende og forvirrende.

At der findes en bestemt modsætning mellem Spencer og Grundtvig, er sikkert nok; men den træder ikke frem her, hvor det gælder om at bestemme vilkårene for sandhedserkendelsen, men derimod, hvor det gælder om at bestemme indholdet af den oversanselige verden. Derom senere.

Derimod skulde det synes umuligt at nægte en bestemt modsætning mellem Lotze og Spencer, allerede hvor hin undersøger det tænkelige eller utænkelige i de religiøse grundbegreber. Her synes Lotze ligeså bestemt at anerkende muligheden af at tænke sig „en personlig“ Gud, som Spencer be-

nægter den; og ved siden heraf søger Lotze at godtgöre, at vore eller kristendommens tanker om en skaber, om undere, om en trehed i guddommen, om en „Guds sön“ og om en åbenbaring ikke uden videre kan afvises af tænkningen som utænkelige, medens Spencer erklærer alle disse forestillinger for selvmodsigende.

Men her gælder det om nöje at opfatte, hvorledes Lotze bestemmer disse grundbegreber. Når Spencer påviser, at man om den første årsag hverken kan sige, at den er bevidst eller ubevidst, hverken at den er sammensat eller enkelt; at den ikke kan begribes ved sin forskel fra andet, ikke heller ved mangel af sådan forskel; at den ikke kan identificeres med verden, ikke heller adskilles fra den; så vil Lotze ikke nægte dette, forudsat, at man ved en absolut personlighed forstår et væsen, der er opstået forskellig fra andre væsener og altså i modsætning til og begrænset af dem. Men nu påviser Lotze, at fordi vor bevidsthed bliver til under en påvirkning udefra og altså i modsætning til og begrænset af andet, følger ingenlunde deraf, at den evige ånd, som ikke er op-

stået men hvorfra alt stammer, skulde være undergivet den samme udvikling. Og da nu endogså en endelig ånd allerede er en personlighed, når den véd sig i modsætning til sine egne indre tilstande, sine egne forestillinger, så må en evig personlighed kunne tænkes som den, der frembringer sine egne forestillinger, finder sig i modsætning til dem og har dog altid dem alle i sin magt. Og netop når det fastholdes, at denne hele virksomhed aldrig er opstået, som i endelige personligheder, er det unødvendigt at tænke sig den indskrænkende vekselvirkning med noget udenfor som et uundværligt middel til personlighedens udvikling.

Ved siden af denne begrebsbestemmelse fremhæver imidlertid Lotze stærkt, at det er jo kun en begrebsbestemmelse, at han kun har villet påvise, at den enhed, uendelighed og ubegrænsethed af andet, som udgör den ene nødvendige del af vort gudsbegreb, ikke danner nogen logisk modsigelse med prædikatet personlighed, således at det kunde göre os hele begrebet til et ubrugeligt hjærnespind (S. 40). Vil man lægge mere deri, som om vi besad almene grundsæt-

ninger, ifølge hvilke det kunde afgöres, om der vilde kunne tillægges Gud personlighed, så erklærer han et sådant spring i tanken for utilstedeligt. Med andre ord: fordi noget viser sig tænkeligt for os, er det ingenlunde givet, at det er; det kan være muligt, at det har tilværelse eller virkelighed, men i kraft af vore tankelove er vi ikke istand til at afgöre det.

Forskellen mellem Spencer og Lotze på dette punkt er da kun den, at hvad hin afholder sin tanke fra (en evig personlighed), fordi vor erfaring om endelige personligheder står i modsigelse dermed, det indlader Lotze sig med som en logisk mulighed, i det han iagttager, hvori den endelige ånds personlige liv i grunden består, efterat den er opstået, og så slutter derfra til den evige ånds personlige liv. Men ingen af dem tillægger vore begreber herom virkelighed udenfor vor tanke, omend af forskellige grunde, Spencer fordi de selvmodsigende begreber spærrer ham vejen, Lotze fordi han savner den „kreds af love, som endogså kunde gå forud for Gud, og af hvis bud hans eksistensform måtte afhænge“, det vil sige: fordi vi med vore

tanker aldrig er istand til at komme udenfor os selv.

På en lignende måde går det med den tilsyneladende modsætning mellem Spencers og Lotzes udtalelser om muligheden af at tænke sig „en skaber“.

Spencer benægter denne, fordi vi ikke ved nogen tankeanstrængelse kan nå til at forklare oprindelsen af det materiale, hvoraf verden består; fordi selve den proces, hvorved de endelige elementer skal være fremgået af en uendelig første årsag, er utænkelig.

Lotze mener derimod at finde en udvej, idet han ikke ved „skabelse“ forstår en overgang fra tilværelsen i Guds tanke til en tilværelse i, hvad vi kalder den udvortes verden — en sådan forestilling om skabelsen mener også han er utænkelig —, men ved „skabelse“ forstår ene og alene frembringelsen af ånder, der kan dele skaberens tanker med ham, når han for dem lader disse tanker fremtræde i en ydre stofverden, som de kan iagttage og derigennem göre til deres egne tanker.

Men af en sådan opfattelse følger da, at

det, vi kalder den udvortes, virkelige verden, kun har virkelig tilværelse i åndernes bevidsthed, og dette udtaler Lotze også ligefrem (S. 54), når han siger, „at tingenes verden ikke kan tænkes at bestå med samme virkelighed imellem ånderne men kun som et fænomen, der foresvæver dem ved Guds bestandige indvirkning, og som altså egentlig tager sit udspring i dem selv". Men det vil jo atter sige, at han for at vinde en forståelse af begrebet „skabelse" ganske har opgivet forestillingen om en udvortes verdens virkelighed og altså også om dens tilblivelse. At verden er til, og at den har en første årsag, som er uendelig, erklære bægge for at være en nødvendig tankeslutning; men når så spörgsmålet bliver om denne verdens tilblivelse og navnlig om dens „hvorledes", da er tanken ganske afmægtig overfor denne gåde, og Lotze finder kun én tankevej mulig, og det er den, hvorpå endelighedens virkelige tilværelse er nægtet ɔ: knuden er i grunden ikke løst men overhugget ved et idealistisk postulat. Når Lotze vælger denne tankemulighed, da er det ud fra sindets, den menneskelige følelses, trang til en værdi, til

en grund for hele tilværelsen, som har værdi for nogen og ikke blot er en blind værdiløs proces; og denne værdi finder han i tanken om den evige ånds skabelse af ånder, der kan dele hans liv. Men at det virkelig forholder sig sådan, kan tanken i sig selv umulig godtgöre, den kan kun tænke sig en sådan mulighed, og det værdisøgende sind kan da på eget ansvar gribe en sådan mulighed.

På lignende måde forholder det sig med Lotzes tanker om underet, guddommens trehed, Guds sön og åbenbaringen. Der er ved dem alle tale om en form for deres tænkelighed, en sådan leder han efter og finder under visse forudsætninger. Men om disse forudsætninger virkelig finder sted, kan ikke tanken afgöre.

Hvis der under iværksættelsen af den af Gud fattede verdensplan skulde kræves en ændring i elementernes natur (ɔ: et under) for at fremme den, så kan tanken ikke nægte muligheden af en sådan umiddelbar indvirkning på tingenes indre natur. Men om en sådan nødvendighed foreligger eller har foreligget, det kan vor tanke ikke afgöre det mindste om, da vi ikke kender denne verdens-

plan og endnu mindre måden for dens iværksættelse. Ja, selv om man, bevæget af ganske andre motiver end tankens, følte sig drevet til at anerkende en sådan kærlighedens verdensplan til menneskenes frelse, og selv om man da gik ind på underets mulighed, så vilde der dog derfra være endnu et skridt til at tro på underets virkelighed; og måtte man end indrömme også denne, da vilde man endnu kunne begrænse den til det mindst mulige — som Lotze gör det.

Det vil sés, at den hele udvikling er i höj grad betinget, og at det ikke er fornuftgrunde, som opbygger de nødvendige forudsætninger. Hvis man da med Spencer kun arbejder med tænkelige fornuftgrunde, så må man sige, at undere ere utænkelige. Det vil ikke sige, at de ere umulige, men tanken kan blot ikke have med dem at göre, de ligge udenfor dens område.

Endvidere: hvis vi i kraft af vort sinds behov føle os tilskyndede til at anerkende en gennem bestemte love virkende vilje bag det hele verdensløb og at böje os for denne vilje som kærlig og som hellig, da kan vi ikke nægte, at der heri er givet tre begyndelser,

som vor fantasi kan udarbejde til forestillingen om en treenighed. Men udfylde denne forestilling med en virkelig tankebevægelse kan vi ikke. Selv hvor man da med Lotze ikke tör forkaste en sådan lære, vil man dog aldrig kunne påstå, at den er fornuftmæssig, hverken i sin oprindelse eller i sin videre udvikling.

Og endelig: hvis man føler sig drevet til at anerkende overbevisningen om Guds bestandige virksomhed i verden og på de enkelte ånder, og hvis man indrömmer tilværelsen af en bestemt plan, som den guddommelige regering følger, så vil der ikke være noget i vejen for at tænke sig, at Gud til enkelte tider og i enkelte personer kan have åbenbaret sig på eminentere måde end i de andre, ligesom også, at en sådan enkelt enestående person kan kaldes „Guds sön“. Men da tanken i sig selv ikke kan med fornuftgrunde drive nogen dertil, og da den ligesålidt kan fastholde „Guds sön“ som et adækvat udtryk for, hvad det hermed er hensigten at udtale, så ender det også her med, at forestillingen om en åbenbaring og om en Guds sön må siges at være utilgængelig for

tanken, den kan hverken bekræfte eller benægte noget om denne forestillings virkelighed.

Når blot dette overalt fastholdes, at det utænkelige ikke er det samme som det umulige, det usande, så er Grundtvig også rede til at indrömme det, ja han kræver endog bestemt, at man afholder sig fra ethvert forsøg på ved fornuftgrunde at ville overbevise nogen om den kristelige tros sandhed.

Det vil således sés, at alle tre mødes i ikke blot at bestride tankens eneret til at afgöre, hvad der er til, men også i at benægte tankens magt til at göre rede for de religiøse grundbegreber. Og de danne derfor alle tre en modsætning til dem, der påstå, at tankens rækkevidde er målestok for tilværelsen, eller at mennesket kun gennem klare tanker lever i sandhed. De hævde alle tankens afmagt overfor den oversanselige verden, ikke blot midlertidig, under en ufuldkommen udvikling, men efter dens natur.

Ejendommeligt for Spencer er det at godtgöre, at der hos mennesket gives en bevidsthed om det uformede og uendelige sam-

tidig med, at bevidstheden efter selve sin natur kun er mulig under former og grænser. Denne ubestemte forestilling om en virkelig tilværelse som første årsag til alle de indtryk, som vi med vor relative tænkning kan arbejde med, er ikke til at udrydde selv af den skarpeste kritik. Det er tankens råstof, som vi under tænkningen give bestemte former, men som aldrig i sig selv kan udtömmes derved. Vi danne sådanne ubestemte forestillinger enkeltvis ved gennem tænkningen at borttage grænser og betingelser, og ved at sammensmelte en række sådanne bevidsthedstilstande, hvoraf hver enkelt berøves grænser og betingelser, såsnart den opstår, danne vi en bevidsthed om noget ubetinget. Den bliver efter alle abstraktioner tilbage som en ubestemt bevidsthed om noget, der består under alle former, om noget værende, skilt fra dets åbenbaringsformer. Og denne stadig nærværende fornemmelse af en virkelig oversanselig eksistens udgör selve grundlaget for vor forstand. „Samtidig med, at vi af tankens love bestemt forhindres i at forme et begreb om absolut eksistens, forhindres vi ligeledes ved tankens love i at frigöre os for

bevidstheden om en sådan, da denne bevidsthed, som vi her sé, danner modstykket til vor selvbevidsthed." (S. 116.)

Derfra stammer altså vor urokkelige tro på en virkelighed bag alle fænomenerne, selv om denne ikke er tilgængelig for tanken, der kun kan arbejde med det relative.

Men netop herfra viser betydningen sig af Grundtvigs krav til rationalisterne, at de skal godtgöre selvmodsigelserne i den kristne tro, förend de tör påstå, at den kan ikke være sandhed, og hvis de ikke kan det, skal de nødes til at indrömme, at den mulig kan være sandhed. Ti med Spencers „ubestemte bevidsthed" om en oversanselig eksistens vil man blive ført ind på noget lignende. Selv om nemlig den arbejdende, udformende tanke vil forsøge på gennem påvisning af selvmodsigelser at bortrydde enhver forestilling om en sådan oversanselig eksistens, vil den dog ikke være istand dertil. Den vil gang efter gang kunne sejrrig godtgöre, at den eller den fremstillingsform, som man har villet give det evige, det ubetingede, er umulig, fordi den indeholder selvmodsigelser, alligevel vil selve bevidstheden om hint evige

være lige modig og rede til at godtgöre, at det kun var de endelige fremstillingsformer, som blev rammede, ikke det selv, ikke det evige selv. Og det vil jo sige, at kun indenfor det tankemæssige, indenfor den kreds af forestillinger, som tanken kan magte, gælder selvmodsigelsesgrundsætningen som grundlov. Vil man anvende den på noget, der ligger derudenfor, på det oversanselige, da udleverer det vel alle sine klædebon, kaster som Rolf Krakes kæmper alle sine guldsmykker fra sig men redder sig selv.

Spörgsmålet for den kristne tros vedkommende er da nu blot det, om den er istand til at udføre denne proces, om den uden at fornægte sig selv kan kaste skallerne fra sig og dermed redde kærnen. Dette er det, Grundtvig påstår lader sig göre derved, at man sér bort fra alle dogmer i kampen mod kristendommens fjender, og så vil man i den kristne trosbekendelse kunne hævde „en evig eksistens“ i en bevidsthedsform, hvis selvmodsigelser ikke kan bevises, selv om vi ikke ere istand til positivt at godtgöre sandheden deraf for tanken. Således omtrent

vilde overførelsen af de Spencerske taleformer på Grundtvigs tanker tage sig ud.

Hvorvidt forresten og på hvilke vilkår denne Grundtvigs påstand lader sig forsvare, er det ikke her stedet til at opklare. (Se derom nedenfor VII.) Her er det blot om at göre at få öje på den ensartede tankebevægelse hos de to mænd Spencer og Grundtvig, idet de bægge søge at nå hen til et punkt, hvor kritikken viser sig afmægtig til at benægte, fordi dens våben: selvmodsigelsen, ikke længer kan bide. Forskellen mellem dem er imidlertid den, at Spencer først mener at have nået dette uangribelige punkt, når alle former for det evige tænkes borte, hvor vanskeligt det end monne være at fuldføre denne borttagelsesforretning; medens Grundtvig mener at kunne standse ved trosbekendelsen som det punkt, hvor den bevislige selvmodsigelse ophører at virke. Men denne forskel svarer så igen til en anden, den nemlig, at medens Grundtvig om trosbekendelsens indhold kun kræver indrömmet, at det kan være sandt, hævder Spencer for den ubestemte bevidsthed om den evige

eksistens, at den er sandhed, at dens gyldighed er unægtelig.

Man har kaldt Spencers standpunkt det agnostiske ɔ: det, der hviler på uvidenhed. Spencer vedkender sig udtrykkelig dette, idet han godtgör, at vi ikke er istand til at vide noget om alle grundbegreber, være sig i religion eller videnskab.

Der frembyder sig her en parallel af dobbelt art mellem ham, Sokrates og Sofisterne, som vil kaste lys over hele denne undersøgelse.

I følge Platos opfattelse af Sokrates har denne bestandig gjort gældende, at den menneskelige visdom er lidet eller intet værd, og at de mennesker ere de viseste, der som han erkender, at de i grunden er intet værd, hvad visdom angår (Apologien). Dette vil i hans mund sige, at bag alle kundskaber om det mangfoldige, som menneskene vel ere istand til at skaffe sig, er der en viden om énheden, som de ikke besidde eller kan komme til at besidde, hvor megen umage de end gör sig derfor. Man kan kalde dette ene til grund liggende det gode eller det skönne eller sandheden; men overalt vil enden

på alle undersøgelser blive den samme. Vi kan iagttage og forbinde vore iagttagelser om de skönne legemer eller bygninger, de skönne eller gode forestillinger og følelser, de skönne og sande tanker; vi kan ved kun at omgås sådanne blive opdragne til at kende alle gode eller skönne eller sande bestræbelser, sæder eller erkendelser, hvor de vise sig, og derigennem kan vi føres ind til „at skue selve det skönne lutret, rént, ublandet, aldeles ulegemligt, det guddommelige skönne selv i sit væsens énhed“ (Symposion). Men den, der når så langt frem mod fuldendelsen, føres dertil af Eros, kærlighedens gud, ikke af Pallas Atene, tankens gudinde; og dog siger Sokrates, at hele hans filosofi drejer sig om denne Eros, også når han undersøger, hvad der er godt eller sandt, ikke blot, når han taler om det skönne. I hans tanker berøre disse tre områder jo hinanden så nöje, at, hvad der gælder om det ene af dem, også må gælde om de andre. Meningen er da den, at overalt vil iagttagelserne og erkendelserne arbejde på at komme höjere og höjere op, længere og længere ind; men hvis det skal lykkes at nå målet: énheden, det

uforkrænkelige evige selv, skönheden, godheden, sandheden uden tilhylninger, da må det ské ved en anden ævne end tankens, — en, der ligger dybere end denne, som tager den i sin tjæneste men selv tjæner Eros. Deraf oprinder for Sokrates den stadige higen fremad imod det skönnes, godes eller sandes erkendelse, men også den store ydmyghed, ved hvilken det erkendes, hvor lidet vi magte på vejen, hvor let vi tage fejl i vore erkendelser, hvor ofte vi må begynde forfra og idelig oplever påny, at der må stoppes på halvvejen, ti længere kan man ikke nå. „Lad os tænke efter om denne sag og sé, hvor langt vi kunne nå; vi vil ikke give os ud for at have fundet det, men vi vil søge fremad, om vi kunde finde det,“ således omtrent klinger det igennem alle de overvejelser, som Sokrates indleder og styrer. (Sé navnlig dialogen Menon S. 2 og S. 74, oversat af F. C. B. Dahl.)

Men ligesåvist lever der i dem alle en sikker forvisning om, at der bag alle fænomenerne er en usynlig oversanselig virkelighed, som vor sjæl ikke kan undvære, som den higer imod og bör hige imod, om den

ikke vil stå Eros imod. Alt tankearbejde sættes igang af ham, for så vidt det angår det gode, sande eller skönne; men kun da tilbedes og dyrkes han ærlig, når enden på dette arbejde bliver beskuelsen af hin oversanselige herlighed, for hvis skyld man da gærne opgiver alle lavere sanselige glæder og pålægger sig alle anstrængelser. Hvad dette skönne eller gode eller sande er i sig selv, hvori dets væsen består, det har Sokrates aldrig bestemt kunnet sige, skönt han i alle sine overvejelser arbejder på ad tankeslutningers vej at nå dertil. Men at det er til, ja at dets tilværelse er det sikreste af alt, derom er han fuldt forvisset ikke i følge pålidelige tankeslutninger, men i kraft af en bevidsthed, som er uudslettelig og i grunden danner forudsætningen for alle tanker om det, der ikke kan sanses.

Her er det: „intet at vide“ i nöje forbindelse med den dybeste forvisning om en oversanselig verdens tilværelse i lighed med Spencers agnostik ved siden af hans ubestemte bevidsthed om en evig eksistens, der har den höjest mulige gyldighed.

Sofisterne derimod indlod sig på alle

slags tankeundersøgelser med den största lethed og fuldkommen sikre på, at de med deres tankeslutninger og i henhold til deres sikre erfaringer og kundskaber kunde klare alle vanskeligheder. Man kan ganske sé bort fra alt det upålidelige, skuffende og svigagtige, der i følge sprogbrugen er blevet tilbage i, hvad vi kalde sofistisk tale. Som filosofisk retning alene er sofistikken udtryk for forvisningen om med sin tanke at kunne magte alle opgaver på samme måde, som en dygtig rytter kan beherske en godt tilreden hest. Men vender man sig så herfra til selve det til grund liggende, det usanselige, virkeligheden selv bag alle fænomenerne, da vedkender sofistikken sig lige ud den fuldstændigste uvidenhed. De mange filosofiske systemer, der forud for den havde forsøgt at udfinde, hvori det tilgrundliggende for alt er at søge, og som hver for sig havde givet sin løsning på gåden, blev hos Sofisterne efterfulgte af en gennemført mistro til muligheden af sådanne forsøg; og ikke blot det, ikke blot at de mistvivlede om menneskets ævne til at erkende det oversanselige, men de gik et skridt videre og benægtede dets tilværelse

eller henstillede det i alt fald som tvivlsomt, om det overhovedet var til. De slog sig til ro med, at det, vor tanke kan arbejde med, så at det synes os tilfredsstillende, hvad der derom kan siges, at det er det eneste værende; hvad der ligger derudover, har vi intet med at göre, fordi vi ikke kan have med det at göre, og det er altså ikke til for os og sandsynligvis slet ikke til.

Her er det: at vide alt, at kunne göre rede for alt, i nöje forbindelse med en fuldkommen mangel på bevidsthed om det oversanselige, og denne mangel er udtryk for ikke en ydmyg vedkendelse af tankens afmagt overfor uløselige opgaver, men for en ligegyldighed ved alt det oversanselige og evige, der i sin grund er ét med at nægte dets tilværelse.

Derfra stammer den skarpe modsætning mellem Sokrates og Sofisterne; men deraf lader sig også forklare den sammenblanding af bægge, som vi finde hos Aristofanes; ti når det blev oversét, hvad det var, hver af parterne følte sig vidende om, og hvad de anså det for umuligt at vide noget om, så kunde der af dette dannes en komisk blan-

ding af viden og uvidenhed, hvormed man da karakteriserede bægge parter.

Hvad derimod Spencer, Lotze og Grundtvig angår, så er sammenstillingen af dem så lærerig, fordi de alle vedkende sig tænkningens såre begrænsede område, dens utilstrækkelighed til at behandle alle de tilgrundliggende begreber for livet, ja for selve tankelivet, og fremfor alt dens afmagt til at være dommer i spörgsmål, der vedrøre den oversanselige verden. Men samtidig hermed vedkende de sig alle, at der **er** en oversanselig virkelighed til, der tiltrods for vore afmægtige tanker gör sig gældende i vor bevidsthed, og som vi ere uberettigede og ude af stand til at benægte.

V.

Når det nu står fast, at der er en oversanselig verden til, som vi her på jorden ikke kan slippe for at anerkende, men tillige, at tilgangene til denne oversanselige verden er spærrede for den menneskelige tanke, så bliver det næste spörgsmål, om der da ikke gives andre veje, ad hvilke vi kan træde i forbindelse med hin verden, om der navnlig ikke gives andre menneskelige ævner, for hvilke adgangen til den står åben.

Spencer benægter dette, og han föjer til, at afholdenhed fra ethvert forsøg i denne retning er nødvendig, hvis man vil fremme en udsoning mellem menneskets religiøse og videnskabelige bevidsthed. Men han anerkender samtidig, at en sådan afholdenhed kun er mulig for såre få, om overhovedet for nogen, når man da ikke er ligegyldig for det sædelige livs vækst og trivsel og ikke oversér, at al

virkelig sædelig alvor og kraft må have et oversanseligt motiv bag sig. I og for sig bör forestillingen om en ufattelig magt, som vi må kalde allestedsnærværende, som vi ere undergivne og påvirkes af, kunne være tilstrækkeligt motiv for et alvorligt og kraftigt sædeligt liv, og det er i hvert fald det eneste alméngyldige, der taber sin alméngyldighed ved at forøges med et fyldigere indhold, som tanken må erklære sig ude af stand til at anerkende. Men da det langt overvejende flertal af mennesker ikke endnu er istand til uden sædelig tilbagegang at berøves de forskellige forestillinger og følelser, der udgöre deres religioners trossætninger, overleveringer og ceremonier, så bör man ikke kræve dette og navnlig ikke forsøge på at sætte dette igennem pludselig, hvorved der kun kan ské skade, men derimod vise den störste tolerance og tålmodighed. Vistnok står det for Spencer fast, at alle trossætninger, religiøse overleveringer og ceremonier kun ere uadækvate klædebon eller hylstre for hin ene forestilling om en ufattelig, allestedsnærværende magt, og at forskellen mellem dem kun er en forskel i grad, ikke i art.

Men når dette fastholdes som det alméngyldige, det eneste, som tanken kan nå til at anerkende, så må opgaven være langsomt at göre denne overbevisning gældende og stole på, at sandheden deri vil göre det indtryk og medføre den forandring i opfattelse, i forestillinger og følelser, som menneskene til enhver tid ere tilgængelige for. Udover dette er det hverken gavnligt eller i grunden muligt at nå; og selve den modstand i den almindelige bevidsthed, som her skal overvindes, er et nødvendigt led i udviklingen.

Det vil heraf være tydeligt, at Spencer slet ikke kan have nogen brug for andre sjæleævners virksomhed, hvor det gælder om nærmere at bestemme „den ufattelige magts“, „det ubekendtes“ indhold og væsen; alle forsøg, der gå i denne retning, må for ham på forhånd vise sig umulige.

Anderledes med Lotze og Grundtvig; for dem bægge er en sådan ubestemt bevidsthed om en ufattelig, allestedsnærværende, virkende magt, som vi er undergivne, ikke tilstrækkelig for vort **religiøse behov.** Grundtvig udtaler dette således (S. 355—56): „De verdslig-vise har åbenbar uret i at kalde

evighedsbegrebet levende, når de tænke alt, hvad der levende opfylder og bevæger mennesket, skilt derfra; og det gör de jo, når de tænke alt sanseligt bort og forstå ved sanseligt ej blot det jordisk håndgribelige men også al synlig skikkelse, indvortes følelse og lydelig røst. En sådan evighed måtte længe nok være guddommelig, så lader den sig dog kun male med dødens sorte farve: beskrive med blæk, og pennen må nu understrege denne bogstav-udødelighed så tykt, som den vil, der udvikler sig dog aldrig i evighed et virkeligt liv deraf, som kan blive genstand selv for penneførerens lyst og håb; ti pen og bogstav er jo også sanselige ting, pennen kræver hånd, bogstaverne öje, og hjærtet kan umulig føle andet end gru for en evighed, hvori det skal tilintetgöres.“

Lotze udtaler, at det „er dårskab at göre verdens höjeste princip til et ubevidst, blindt substrat, hvis begreb egentlig er noget for os fuldkommen dunkelt og uigennemtrængeligt“. (S. 103.) Det, der her kræver en klarhed, som tanken vistnok ikke i og for sig kan give, er følelsens trang til, at den

höjeste magt skal have en værdi og det endda den höjeste værdi, som følelsen kun kan finde i kærlighed. Men ifølge hele Lotzes tankegang er dette følelsens krav på tilfredsstillelse ligeså berettiget som tankens, og det levende menneske kan ikke uden at göre sig til en interesseløs maskine opgive det. Overalt på alle områder i livet gör denne følelse for værdi i lyst eller ulyst sig gældende, og hele den höjere menneskelige udvikling er afhængig deraf. Ligesom vi i grundlovene for tankens virksomhed har et uundværligt redskab for al erfaring, således har vi i følelsen for værdien i, hvad vi opleve, en ligeså alvorlig mént åbenbaring, som det ikke går an at tilsidesætte eller oversé.

Men denne åbenbaringskilde er af såre dunkel art og trænger derfor i höjeste grad til klaring for at fremstille et bestemt indhold, og både erfaring og skarp tænkning har den opgave at klare og rense denne følelsens ström*.

I denne menneskets følelse for værdi,

---

* Smlgn. H. Lotze: Mikrokosmus. 4de oplag. I. S. 268—78.

understøttet og renset af den erfaringsmæssig udviklede tanke, finder Lotze da adgangen til den oversanselige verden, og først når denne adgang benyttes forsvarlig, vil det være muligt at göre sig rede for denne oversanselige verdens indhold således, at vort religiøse behov derved tilfredsstilles og vort sædelige liv derfra får sit nødvendige motiv.

I henhold hertil er det, at Lotze bestemmer den höjeste værdi som kærlighed, og da denne forudsætter en villen og denne guddommelige vilje må have et mål, slår han fast, at det eneste mulige mål for verdens tilblivelse og opholdelse er virkeliggörelsen af den störst mulige lykke. Vor følelse for det gode som forpligtende, ɔ: vor samvittighed, siger os imidlertid, at den störst mulige lykke ikke kan skilles fra det mest mulige gode, og således forvisses vi om, at verdensstyrelsens mål er virkeliggörelsen af det gode.

Vistnok kan tanken benægte dette og opstille grundreglerne for det sædelige liv som en række af nyttige klogskabsregler, og den kan nægte følelsens ret til at sætte kærligheden som den höjeste værdi og virkeliggörelsen af det gode som livets mål; og ved

teoretiske grunde er man da ikke i stand til at gendrive en sådan tankegang. Men så må det også fra den anden side indrömmes, at et standpunkt som Lotzes er ligeså teoretisk uangribeligt; selv om de påstande, der fremgå deraf, ikke tankemæssig kan godtgøres at være sande, så kan det modsatte heller ikke godtgöres.

Men dette vil jo sige, at det ikke beror på en afvejning af fornuftgrunde, hvilket standpunkt man indtager, men på en beslutning af karakteren, som Lotze udtrykkelig fremhæver. Og denne beslutning af karakteren fremgår atter af en følelse af bundethed eller forpligtelse overfor Gud, som en indre erfaring har gjort uomstødelig. (S. 89.)

Skönt man derfor med Lotze må sige, at religionen er en følelsessag, må det dog straks tilföjes, at den ikke bliver til virkelighed i livet uden en viljesakt, og altså danne disse to i forening, følelse og vilje, grundlaget for enhver religiøs bevidsthed. Hvor disse to mødes, vil adgangen til den oversanselige verden være gjort tilgængelig, og når det da undersøges, hvad der med nød-

vendighed ligger i en således dannet religiøs bevidsthed, når den erfaringsmæssige tænkning overfor dette indhold har gjort rede for, hvilke nærmere bestemmelser af det guddommelige væsen den kan tillade, hvilke den må forlange, og hvilke den må udelukke, da fremkommer som det korte udtryk for enhver religiøs opfattelse, i modsætning til en blot forstandsmæssig opfattelse, følgende tre sætninger:

1) de sædelige love betegne vi som Guds vilje;
2) de enkelte endelige ånder betegne vi ikke som naturprodukter men som Guds börn;
3) virkeligheden betegne vi ikke blot som et verdensløb, men som et Guds rige. (S. 95.)

For Lotze er dette det væsentlige indhold af kristendommen, idet han i denne finder den alméngyldige religion, som svarer til den menneskelige følelses religiøse behov.

Han vil ikke nægte muligheden af, at denne alméngyldige religion kan være bleven sat ind i verden ved en åbenbaring; men ved en sådan forstår han da en i et enkelt

öjeblik og i enkelte personer særlig fremtrædende virksomhed af Gud, som ikke i art men vel i grad er forskellig fra Guds bestandige virksomhed i verden. Han tænker sig altså nærmest åbenbaringen som en forstærket følelse og vilje overfor Gud, fremkaldt ved en åndelig påvirkning fra ham af den höjeste styrke.

Han vil heller ikke nægte underets mulighed; men da han af erfaringen „med dens store vægt“ hindres i at kunne godkende underet som en ændring af den fysiske naturs elementer, begrænser han det til at være en ændring af sjælenes indre til udvidelse af deres erkendelse og anskuelse og hele øvrige liv.

Og endvidere nægter han ikke muligheden af, at en enkelt person kan ved Guds virksomhed være bleven udstyret med en særegen åndelig kraft, så at hans forhold til Gud og hans værdi i verden har været enestående. Men anden mening kan han ikke forbinde med ordet Guds sön, og om noget under i forbindelse med denne Guds söns fødsel vil han ikke høre tale i anden forstand, end forhen angivet. Det er for ham et

billedligt udtryk for en person, i hvem Guds virksomhed på verden og de enkelte ånder har vist sig med enestaaende kraft både i hans personlige liv og i hans ævne til at forplante dette til andre mennesker.

Endelig anerkender Lotze, at man ved at undersøge og prøve vore religiøse følelser vil kunne nå til et gudsbegreb, som er treleddet: Gud som den virkende, den kærlige og den gode eller hellige, og at disse tre sider af Guds væsen må tænkes sammenknyttede i en uopløselig énhed. Men ligesom han afviser alle spekulationer herover som utænkelige tanker, således opfatter han det kristelige „dogme“ herom (ɔ: den kristelige trosbekendelse) ikke som en positiv erkendelse men blot som „en anskuelig erindring om, at en uløst gåde her er tilstede“.

Lotze's standpunkt er altså det, at hvis man overhovedet drives af sin religiøse følelse til at antage troen på en personlig Gud, der er overalt virkende, kærlig og hellig, der styrer verden som sit værk ved bestandig virksomhed deri, der elsker menneskene som sine börn og leder deres opdragelse efter sin vilje igennem sit riges udfoldelse på jorden,

så er de fremsatte tanker om åbenbaring, undere, Guds sön og treheden i guddommen det yderst mulige, som tanken kan indlade sig på som tænkeligt. Ikke således at forstå, at alt dette i sig selv er nødvendigt for tanken; ti dette kan slet ikke godtgöres; men når den indre tilstand af bundethed og forpligtelse overfor Gud er givet som en urokkelig kendsgerning, da må tanken for at begribe denne antage de fremsatte forestillinger om åbenbaring, under o. s. v. Længere end hertil behøver den ikke at gå, ja den hindres i at gå videre déls af sine egne love, déls af erfaringen. Selv om en åbenbaring gik videre, vilde det efter Lotzes forestilling ikke hjælpe; ti kun hvor vi er istand til at sé den fornuftmæssige sammenhæng mellem de åbenbarede trossætninger og vor åndelige trang, vil vi være istand til at nære fuld tillid til deres sandhed.

Ved at fastholde et sådant standpunkt beror alt på følgende to hovedspörgsmål: 1) om vi er istand til med fuldkommen sikkerhed at undersøge og prøve vor følelses religiøse behov, så at dets alméngyldige indhold hélt kan lægges frem; og 2) om det

virkelig forholder sig således, at vi kun da kan have tillid til meddélte trossandheder, når vi kan sé den fornuftmæssige sammenhæng mellem disse og vor åndelige trang; om der ikke gives en umiddelbar antagelse af en oversanselig sandhed, som indeslutter en fast tillid, selv om vi ikke kan sé men kun føle dens sammenhæng med vor trang.

Her kan det da ikke undgå opmærksomheden, at hovedmangelen ved Lotzes udmåling af den religiøse følelses behov stikker i syndsbevidstheden. Vistnok fastholder han, at det onde er til og dets magt unægtelig, sålænge som der er noget, der gör ondt. Men da det er umuligt for os at danne os forsvarlige tanker om dette ondes oprindelse og dets forhold til Gud, så står han stille overfor en uransagelig hemmelighed.

Men her kan man ikke standse med sin følelse, selv om tanken må vige tilbage. Er det onde en virkelig unægtelig magt, og er følelsen deraf så stærk, at angeren ikke lader sig bortforklare eller svække ved betragtninger og overvejelser, så er det tænkeligt, at mennesket kan nødes til at anerkende meget mere som unægtelig sandhed end det

ovenfor fremsatte for at få angerens smerte stillet og få fred i sjælen.

Det er netop denne trang til fred, som er den stærkeste drivfjeder for mennesket til at foretage den beslutning af karakteren, det åndelige valg, som Lotze dog overalt anerkender som det egentlig afgörende. Og den følelse af fred, som derved kan opleves, kan da tænkes at eje samme magt som hin følelse af bundethed og forpligtelse overfor Gud, der af Lotze anerkendes som en indre erfaring af unægtelig værdi. Nægter man på forhånd muligheden af en guddommelig åbenbaring og af undere, da vil en sådan erfaring af smertefuld anger og derpå følgende fred kunne bortforklares som en illusion eller forklares som en indre bølgegang i sjælen, hvortil man slet ikke behøver at forudsætte en guddommelig overnaturlig årsag. Men har man, som Lotze, hævdet muligheden af en „åbenbaring“ som en ekstraordinær forstærkelse af Guds bestandige virksomhed på verden og de enkelte ånder for derved at modvirke sådanne forstyrrelser i verdensløbet, der true med at kuldkaste den lagte verdensplan, og har man, med Lotze, indrömmet mulig-

heden af undere som en fra Gud udgående indvirkning på den fysiske verdens elementer til forandring af deres natur, da vil man heller ikke kunne benægte muligheden af, at der har været og er sådanne forstyrrelser i den menneskelige natur, sådanne forvrængninger af dens væsen og en så dybtgående bevidsthed derom med tilhørende anger, at kun en guddommelig åbenbaring, kun en underfuld fremtræden af Gud i menneskeverdenen forslår til at bringe alt i ligevægt igen.

Det er dette, den kristne fastholder som sin personlige erfaring, og han gör i kraft af denne erfaring gældende, at det samme har været tilfælde med hele menneskeslægten. Den ydre erfaring har i dette stykke ingen vægt og kan slet ikke rådspörges; ti den véd intet herom. Al dens viden hviler på de almindelige regler, hvorefter livet bevæger sig under almindelige forhold; men her er det jo netop det ekstraordinære, hvorom der er tale. Og vilde man sige, at jo dog intet angertynget menneske i vore dage selv har været vidne til hin underfulde åbenbarelse af Gud i verden, så må der svares, at dette jo heller

ikke påstås og ikke behøves; blot vidnesbyrdet om, at denne åbenbarelse er gået for sig, når det møder en fuldt troværdigt, har magt til at stille sjælen tilfreds, og at det mægter at øve denne virkning, er en førstehånds erfaring af det underfulde, som ingen ydre erfaring, om den end på andre områder har nok så megen vægt, kan omstøde. Tværtimod en sådan indre erfaring af fred i kraft af vidnesbyrdet om den underfulde åbenbaring avler i et menneske troen på og fortroligheden med det underfulde også i fortiden som et supplement til den ydre erfarings viden, ikke som en tilintetgörelse deraf.

Når da et myndigt og troværdigt vidnesbyrd om Guds underfulde åbenbaring på jorden i sin énbårne sön møder en menneskelig trang til oprejsning fra synd og angst, og når dette gribes, som den skibbrudne griber den tilkastede planke, da sés vistnok ikke nogen fornuftmæssig sammenhæng mellem vidnesbyrdet og trangen, men den føles umiddelbart, og kun i kraft af denne umiddelbare følelse træffes karakterens valg, eller springet ud på de 70,000 favne vand voves,

som Sören Kierkegård udtrykte det. Hvorlænge det så vil vare, inden denne sammenhæng sés, om det overhovedet nås eller kan nås her, derpå ligger der mindre vægt. Vi stræbe alle derefter; det er en grundmenneskelig drift til énhed i livsanskuelse, som sætter denne stræben i bevægelse, selv om den aldrig her når sit mål. Men på hin umiddelbare følelse af fred, da redningsplanken blev greben, lader der sig leve med frimodighed og med ny sædelig kraft, ikke i en kort tids rus men under et langt livs möje.

Den hele fremgangsmåde, som Lotze anvender for at bestemme religionens, kristendommens, indhold, har herved vist sin skrøbelighed. Skal følelsens religiøse behov være målestok for, hvad der i den åndelige verden er sandhed, så vil det vilkårlige ikke kunne udelukkes. Ti man kan anvende en så prøvende kritik, som man vil, på alle de værdifulde følelser, søge at sigte disse så omhyggeligt som muligt, til det almengyldige reddes ud og bliver tilbage; udfaldet vil dog, når alt kommer til alt, bero på, hvor dyb den tilgrundliggende følelse var.

Allerede Schleiermacher, der også i

sin dogmatik* tager dette udgangspunkt i den menneskelige følelse af absolut afhængighed, snublede over denne vanskelighed, og Lotze's omhyggelige og skarpe kritik af alle de forskellige sjælsrørelser og særlig af alle tankens indvendinger gör ikke sagen bedre. Ti vi kan ikke med sikkerhed udmåle kristendommens indhold efter vor følelses behov.

Der er kun én vej at gå, den stik modsatte: at udmåle den almenmenneskelige følelses behov efter kristendommens indhold.

Det er denne vej, Grundtvig vælger at gå. Men medens de gamle luterske dogmatikere og deres senere efterfølgere gik ud fra hele den hellige skrifts ordnede læreindhold, går Grundtvig ud fra den kristelige trosbekendelse, der er den eneste angivelse af kristendommens indhold, som menigheden selv er ansvarlig for, i det den stadig spörger derom ved indgangen og døber derpå.

Vistnok er det Grundtvig meget om at göre at påvise alle de berøringspunkter i naturen, som vise en lighed mellem troens

* „Der kristel. Glaube". 5te udgave 1861. I. 167.

hemmeligheder og de naturlige ting enten i den legemlige eller åndelige verden, og særlig hjærtets trang til trøst og oprejsning under alle former søger han at iagttage, fordi det fremfor alt er denne, kristendommen skal imødekomme. Hjærtet er for ham énheden af følelsens savn og samvittighedens krav, altså i det væsentlige det samme som hos Lotze følelsen af bundethed og forpligtelse, og hele Grundtvigs virksomhed som digter, historiker, pædagog og prædikant har tilstrækkelig godtgjort, hvilken værdi han tillægger det menneskelige hjærtes trang. Men som udgangspunkt for en påvisning af kristendommens rimelighed eller af dens indhold ansér han alle disse naturlige berøringspunkter for ubrugelige, og hvad særlig hjærtets trang til trøst og oprejsning angår, udtaler han (s. 94—96), at ved blot at fordybe sig deri og udlede det, man kalder kristendommens indhold deraf, kan man ikke undgå urimelige sværmerier og mystiske hjærnespind, medens man samtidig ved at göre dette „indvortes lys“ gældende som den afgörende målestok for sandhed til salighed i grunden gör det samme som rationalismen, når den i

kraft af den menneskelige fornuft vil fastsætte kristendommens sande indhold. Det ene som det andet fører til at nægte åbenbaringens nødvendighed.

Grunden til, at denne vej er ufremkommelig, er den, at hele vort indre liv, vort hjærte ikke mindre end vor fantasi og vor tanke, er besmittet; og „hjærtedybet, som er det dunkleste i mennesket, måtte være aldeles rént og ubesmittet, dersom vi, ved udelukkende at følge de deraf opstigende længsler og drifter, altid skulde søge og gribe det sande". Men når netop hjærtet føler sin urenhed og sin besmittelse, da indeslutter denne følelse tillige følelsen af afmagt til at klare og rense sig selv ved sin egen kraft og trangen til, at bægge dele skal fuldbringes udenfra eller ovenfra.

Men hvor denne hjærtets trang med syndsbevidsthed føles, der kommer den guddommelige åbenbaring i menighedens vidnesbyrd ved dåben som den myndige og troværdige hjælper, der både kan bringe klarhed, renselse og oprejsning.

Vilkåret for, at dette kan ské, er imidlertid for Grundtvig ikke en undersøgelse

men en hengivelse i lydighed under det ord, der indeholder alt det, hvorved hjærtets virkelige trang afhjælpes. Göres dette ubetinget, fordi alle andre veje til at komme op ere spærrede, da føles først den fred, som overgår al forstand, og da vil i kraft af genfødelsen erfares lidt efter lidt betydningen af hvert enkelt led i den kæde af frelsens kendsgerninger, som dåbspagten indeholder.

Ti herpå hviler hovedvægten, at den kristne tro ikke indeholder en række tanker, frugten af overvejelser eller indre erfaringer, men en række kendsgerninger, som enten allerede er oplevede, eller som skal blive det; og ligesom menigheden indestår for deres pålidelighed, således vidner den, at hvis mennesket i ubetinget lydig tro böjer sig for disse kendsgerninger og forlader sig på dem, da erfares genfødelsens kræfter fra dåben til renselse og oprejsning. Alt som dette skér, går det mere og mere op for bevidstheden, at vor følelse ikke blot trænger til en personlig Gud, der virker overalt i den verden, som er hans værk, og der elsker menneskene med en hellig kærlighed; at vor følelse ikke er tilfredsstillet med, at de sædelige love er

Guds vilje, vi hans börn og verdensløbet udfoldelsen af hans rige; men at vort hjærtes trang først tilfredsstilles ved budskabet om, at vi var hans forførte og fordærvede börn, som han ved sin enbårne söns Jesu Kristi død og opstandelse frelste fra den fjendske magt, vi var trælbundne under, og som han ved sin ånds kraft i menighedens samfund og fællesskab vil hellige og opdrage til kødets opstandelse og det evige liv, idet han begyndte med i Jesu navn at skænke os syndernes forladelse.

Alt dette ligger ligefrem i den dåbspagt, der som Guds åbenbaring møder enhver ved menighedens indgangsdör, og den trang, som derved tilfredsstilles, er alménmenneskelig, selv om den ikke føles af alle enkelte til enhver given tid. Og dertil svarer indholdet af den bön „Fader vor“ som lægges i enhver genfødts mund og udtrykker det frelste barns følelser overfor sin fader; ligesom den hellige nadvers ord og handling svarer til det genfødte hjærtes trang til sammenvækst med frelseren. Ved at bruge bægge, som de bydes, erfares trangens indhold og dens omfang; men selv om den dunkelt føles forud,

er vi ikke af os selv istand til at angive dens indhold eller hele omfang.

Hermed er åbenbaringens nødvendighed påvist og dens forhold til menneskehjærtets trang angivet.

At dette nu er sandhed, derfor gives der kun ét positivt bevis nemlig den fred, som føles ved at tro derpå, og som menigheden i Herrens navn tilsiger alle, der modtage denne tro. Men ved siden heraf gives der det negative vidnesbyrd for sandheden af den kristelige åbenbaring, at ingen unægtelig sandhed i erfaringens eller tankens verden bevislig strider derimod.

På disse vilkår kan sandheden findes og fastholdes også af alle enfoldige — og en kristentro, der kun var tilgængelig for de vise, hvis sandhed kun kunde godtgöres gennem en undersøgelse af hjærtets følelser eller af tankens krav, vilde forlods være dömt som en falsk kristentro. Ti når déls det fælleskristelige trosord lægges til grund, let at opfatte for alle selv de enfoldigste, og déls bevisbyrden for umuligheden af de kendsgerninger, dette ord indeholder, lægges over på dem, der nægte dem, da vil alle, som trænge

til forløsning, kunne erfare sandheds vidnesbyrd både ad den positive og negative vej.

Hermed er hele menigheden stillet ansigt til ansigt med Herren selv i hans ord, selv de enfoldigste kan træde i et umiddelbart forhold til sandheden selv, og alle mellemmænd er skudt tilside. Præsters og lærdes formynderskab over menigheden er gjort afmægtigt.

Men vilkåret herfor er, at adskillelsen mellem tro og lære fastholdes.

Også Lotze gör en sådan adskillelse gældende mellem det, der gælder alle, det fællesreligiøse indhold, som alle menneskers følelse har brug for, og som han har søgt nöje at bestemme, og så de forskellige symboler eller lærebygninger, hvorved man déls har haft til hensigt at besvare tvivl, déls har søgt at angive de omrids, indenfor hvilke de forskellige forestillinger med sikkerhed kan bevæge sig.

I sidste henséende er det værdt at lægge mærke til, at Lotze vistnok drager grænserne for, hvad det er tilladeligt at tro, meget videre end Spencer, der med tanken alene som rettesnor kun lader „det ubekendte“, „en

ufattelig magt, som vi må kalde allestedsnærværende, som vi ere undergivne og påvirkes af", stå tilbage som uudryddelig i vor bevidsthed. Men dog drager han disse grænser snævrere, end selve tankens indvendinger række. I følge hans udviklinger måtte selve tanken indrömme muligheden af en bevidst ånd som alle tings grund; den vilde ikke kunne anføre tilstrækkelige modgrunde til at hindre følelsen i at søge til denne bevidste ånd ikke blot som den virkende Gud, men som den kærlige og hellige fader. Og ligesålidt vilde tanken kunne nægte muligheden af en evig åndernes verden, hvortil også mennesket kunde have adgang til fortsættelse af livet her, og hvor der holdes dom over det. Men når han så derefter undersøger muligheden af en åbenbaring på overnaturlig måde eller af undere (fremfor alle Guds enbårne söns undfangelse ved den Helligånd, fødsel af en jomfru og hans opstandelse fra de døde), da er det ikke tankegrunde, der hindrer ham i at anerkende muligheden deraf; han indrömmer endogså, at i og for sig kan man ikke kalde hverken en åbenbaring eller et under utænkelige eller umulige. Men det

er erfaringen med „dens store vægt“, som her træder imellem og bevæger Lotze til at omforme bægge begreber til kun at udtrykke guddommelige virkninger i sjælene eller de enkelte ånder. Dette er fra Lotzes eget standpunkt ufornødent; ti har man indrömmet, som han har gjort det, at en ekstraordinær form for Guds bestandige indvirkning på verden til en enkelt tid og i en enkelt person meget vel lader sig tænke, i alt fald ikke uden videre kan nægtes, så kan mangelen på personlig erfaring af noget lignende, selv om den kunde godtgöres for alle tider både för og efter, ikke have den mindste vægt; muligheden af den enestående begivenhed vilde stå uanfægtet tilbage tiltrods for al den manglende erfaring.

Atter ved denne lejlighed viser det sig, at Lotzes hele fremgangsmåde gör det umuligt for ham at drage en sikker grænse mellem tro og lære uden vilkårlighed; ti han mangler en sikker rettesnor.

Det er Grundtvigs styrke, at han forlods har rettesnoren givet, hvorefter grænserne mellem tro og lære kan optrækkes; dåbspagten, fadervor og nadverordene med freds-

hilsenen er som det åbenbarede og overleverede fællesgods i alle kristnes liv troens område, medens alle oplysninger og forklaringer, som dertil kan föjes, alle formaninger, forventninger og spådomme, som derpå kan bygges, høre til lærens område. Selv om der også for Grundtvig kan være en stor fristelse til at lade noget af læren komme over grænsen og blive knyttet så nær til troens liv, at det ikke synes at kunne skilles derfra (han nævner således læren om retfærdiggörelsen af troen alene), så er det dog af den störste vigtighed for både kristenlivets egen sundhed og for kristendommens forsvar, at man modstår fristelsen og kun fastholder det, der ligefrem ligger i „troens, håbets og kærlighedens ord“ ved dåb og nadver, som troens område adskilt fra lærens. Biblen, hvis betydning som middel til opbyggelse Grundtvig bestemt anerkendte, må dog henføres til lærens område, da dens væsentligste indhold er oplysning og forklaring, formaning, forventninger og spådomme.

Og idet Grundtvig tager denne rettesnor frem og gör brug af den, har han den store fordel fremfor Lotze, at han kan gå

historisk tilværks ved at påvise rettesnorens tilstedeværelse i den gamle kirke, velsignelsen ved at bevare den og forbandelsen, der følger med at ombytte den med en anden eller ganske lade være at drage grænse mellem tro og lære. Hans syn på denne sag er, som han siger, så langt fra at være grebet ud af luften tværtimod fundet i gravene, og særlig i Irenæi grav. Ti hos ham er i det væsentlige grænsen draget på samme måde i overénsstemmelse med hele den gamle kirkes overlevering.

Når både Lotze og Grundtvig, skönt ad forskellig vej, göre gældende, at det religiøse liv er et umiddelbart forhold mellem Gud og mennesket i tro og bön, så samstemme de også i at lade alt sædeligt liv udspringe af dette religiøse liv og først finde sin rette forståelse derved, at det hviler på Guds vilje. Det höjeste udtryk for denne Guds vilje er for dem bægge kærligheden, den uegennyttige, opofrende kærlighed, der ved samlivet med Gud strömmer fra ham til mennesket. Men medens Lotze tænker sig denne udströmning foregå bestandig som Guds stadige påvirkning på de enkelte ånder

og kun forudsætte menneskets opladte følelse for at virkeliggöres derigennem, så er for Grundtvig Guds ord i og ved dåb og nadver det uundværlige middel og redskab, hvorved denne virkning alene kan opnås. Selvfølgelig forudsætter også han hjærtets tro som vilkåret for Guds ords virksomhed, men kun i dette finder han kraften til et sædeligt liv i kærlighed. Svækkes eller fortones dette Guds bestemte åbenbarede ord, da vil en tilsvarende svækkelse i det sædelige liv blive den nødvendige følge. Ti det er en overnaturlig kraft, Guds hellige ånd, som her er virksom, og kun når mennesket böjer sig for og hengiver sig til de ord og handlinger, hvorved den Helligånd efter Guds orden kan åbenbare sin kraft, vil det kunne erfare virkningen deraf ikke som en lov men som et liv.

Spencers stilling til alt dette er den, at derom kan vi intet vide. Vor tanke, som for ham er den eneste vej til erkendelse om det oversanselige, standser ved bevidstheden om den ufattelige, ubekendte magt, som vi må kalde allestedsnærværende, og som vi ere undergivne og påvirkes af; mere end dette

behøves i hans öjne heller ikke for at give de sædelige love, som vor tanke anerkender, gyldighed for og magt over vort liv. Men han indrömmer, at få mennesker, om overhovedet nogen, ere skikkede til at leve et fuldkommen sædeligt liv under de sædelige loves myndighed alene uden at understøtte denne ved forestillinger om den höjeste magts straf eller belönning, som vor tanke ikke kan anerkende, men som de flestes vilje ikke kan undvære. Under sådanne omstændigheder er det i hans öjne bedre at lade disse forestillinger i overensstemmelse med den herskende tro blive stående urokkede end ved at fjærne dem samtidig at svække den sædelige alvor.

Men hvis man ikke vil erklære al tankevirksomhed krig og derved fortsætte den gamle kamp mod al videnskab, så forlanger han anerkendelse af, at alle disse religiøse forestillinger er uadækvate, ikke kunne og ikke skulle stå for tankens kritiske prøvelse.

Betydningen og rækkevidden af dette Spencers krav skal danne æmnet for de følgende undersøgelser.

VI.

Ifølge Spencer ere adækvate begreber eller forestillinger sådanne, der fuldt svare til det, de dreje sig om; hvis genstands egenskaber og ejendommeligheder kan fremstilles i bevidstheden så nær til samme tid, at de alle synes at være nærværende på én gang. (S. 40.) Dette er f. ex. tilfælde med vort begreb om en bestemt hest, hund eller et bestemt menneskes skikkelse. Mindre adækvat bliver allerede et begreb, når det drejer sig om f. ex. et menneskes karaktér og hele indre væsen, fordi det for os er vanskeligt at kende og sammenfatte alt, hvorpå det her kommer an. Men under visse forhold, efter et langt og nöje samliv, kan det dog lade sig göre. Men endnu mindre adækvate bliver vore begreber, når de dreje sig om noget så mangfoldigt som en families forskellige medlemmer, en större klasse mennesker (f. ex. ar-

bejderklassen i et land), et hélt folk, hele menneskeslægten, en enkelt dyreart eller hele dyreverdenen. Den store mangfoldighed, som her samtidig skal være tilstede ved dannelsen af fællesbegreber i bevidstheden, vil med nødvendighed have til følge, at noget skydes tilside, medens andet rykkes frem i forgrunden, og ved denne proces göres begrebet mindre adækvat. Noget ganske lignende skér med de begreber, vi danne os om store rumforhold f. e. jordens runding i dens hele omfang eller endog hele solsystemet; disse forhold overstige i den grad vor forestillingsævne, at alle begreber, vi danne os derom, kun kan siges at svare til virkeligheden på samme måde, som de små eftergörelser af klodernes bevægelser, der bruges ved börneundervisning, gör det ɔ: de svare slet ikke til de virkelige forhold, ere uadækvate, symbolske begreber. Men da alle disse mer eller mindre ufuldkomne begreber dog enten kan fuldstændiggöres, hvis det var nødvendigt, eller kan bekræftes ved udmåling eller optælling eller (som ved forestillingen om solsystemet) kan retfærdiggöres ved, at forudsigelser, som ere grundede på vort symbolske

begreb, gå i opfyldelse, så må man ikke blot kalde alle disse symbolske uadækvate begreber nødvendige men også forsvarlige, forudsat, at vi kan forvisse os om, at de svare til en virkelighed. Men i modsat fald ere de ganske falske og skuffende og kan slet ikke skilles fra rene indbildninger.

Til disse sidste uberettigede uadækvate begreber høre alle de, vi danne os om det i strængeste forstand oversanselige, både de religiøse og de videnskabelige grundbegreber og alt, hvad man bygger op på dem. Ti vi er ganske ude af stand til at godtgöre, at de svare til en virkelighed. Vistnok står det fast i vor bevidsthed, at der er en virkelighed bag alle de fænomener, som vi kan iagttage og danne os begreber om, men af hvilken art denne virkelighed er, hvorledes den gör sig gældende, og ved hvilke midler den påvirker den sanselige verden, kan vi aldeles ikke sige noget sikkert om, og altså kan vi ikke godtgöre, om vore begreber derom svare til den virkelighed, hvorom de dreje sig.

Hvad særlig de religiøse grundbegreber angår, er det oplysende at sammenstille de Spencerske påstande om deres utilforladelige

indhold med middelalderens skolastiske teologi og med de luterske dogmatikeres lærebygninger i det 17nde århundrede. De gik vistnok alle ud fra, at åbenbaringens indhold var rént overnaturligt, altså hverken kunde udgrundes eller bevises af den menneskelige tanke. Men når dets sandhed som guddommelig åbenbaring var givet, da ménte de ved deres klassifikationer og distinktioner at kunne nå til virkelige begreber, som hélt svarede til Guds væsen og virksomhed og til den hele evige verdens natur. De troede, at når den Helligånd ved åbenbaringens lys fik lov til at arbejde i et menneske, da blev også dets forstand udstyret med ævne til at tænke det evige, så at menneskets tanker derom dækkede den tilsvarende virkelighed.

Den Hegelske spekulation gik endnu videre, idet den ved en bestemt gennemført tankeformel ménte at kunne klare alle gåder; og selv hvor denne spekulation antog en bestemt kristelig skikkelse og altså forudsatte åbenbaringens nødvendighed og den Helligånds genfødende og oplysende virksomhed, var man dog forvisset om i sine begrebsbestemmelser at have fundet det udtömmende

udtryk for de åndelige hemmeligheder, de adækvate tankeformer for det åndelige indhold.

Den Strauss'iske kritik af hele denne dogmatik har éngang for alle tilintetgjort denne illusion, og Spencer støtter sig hertil, når han godtgör, at alle dogmatiske lærebygninger falde ind under samme dom, ja at alle de væsentlige begreber, som indeholdes i de forskellige trosformer, hedenske, jødiske og kristelige, ikke lade sig forsvare for tankens domstol. Kun dette ene er de alle fælles om at anerkende, at der er et problem at løse; og kun denne ene sandhed kan tanken nødes til at fastholde som urokkelig. Men alle forsøg på gennem begrebsbestemmelser af den ene eller anden art at løse dette problem, vise sig ved nærmere betragtning uholdbare.

I grunden går Lotze ud fra det samme. Ti skönt han nødes til at slå fast, at der er en virkende magt bag den synlige verden, at denne magt har frembragt og opholder denne verden, og at den kun kan være en bevidst ånd, hvem vi må tillægge den höjeste personlighed, så indrömmer han dog samtidig, at alt dette kun er nødvendige led i vort begreb om den virkende magt, at vi derimod

aldeles ikke eje midler til at godtgöre, om nu virkelig også Gud er således beskaffen, som vort begreb forestiller sig ham, kort sagt, at vort gudsbegreb ikke kan godtgöres at være adækvat.

Når han nu ikke destomindre vover sig til at gå dybere ind på alle de religiøse forestillinger og begreber og gennem denne undersøgelse mener at kunne nå til et resultat, da har det sin grund i, at han tager sit udgangspunkt fra en anden menneskelig virksomhed end tankens, nemlig fra følelsens og viljens.

Følelsens og viljens fælles religiøse virksomhed er bön.

Gennem denne virksomhed göres der en række erfaringer, hvortil den ikke bedende slet ikke har adgang. Ligesom det at have en religion i virkeligheden er nöjagtig det samme som at bede, og ingen nok så klare begreber eller overbevisende overvejelser kan træde istedetfor bönnen, således må den, der vil dömme om religiøse spörgsmål, siges at tale som den blinde om farverne, dersom han ikke gennem bönnen har gjort i alt fald nogle af disse erfaringer.

Men i henhold til sådanne er det umuligt for noget menneske at afholde sig fra forestillinger, begreber og slutninger angående det evige; ti de vil med nødvendighed påtrænge sig bevidstheden og ikke blot kræve plads men også lys, kræve klarhed over sig selv ved at sættes i forbindelse med, hvad vi ellers har oplevet, og med vor hele øvrige tankegang. Det er ærbødigheden for og anerkendelsen af disse erfaringer under bön, der driver Lotze til en nöjere undersøgelse og prøvelse af alle de forestillinger og begreber, som udspringe deraf. Men de udtryk, som han derved finder for enhver religiøs opfattelse (de sædelige love som Guds vilje, de enkelte endelige ånder som Guds börn, virkeligheden som et Guds rige), såvelsom de dogmer og symboler, hvorom de forskellige samfund har samlet sig til vejledning for de enkeltes religiøse liv, kan og må ikke gælde som videnskabelige svar på forelagte spörgsmål; de vil tværtimod alle kun være blotte symboler, der anerkende, at en gåde er tilstede. Den religiøse sandhed selv gælder vistnok absolut for alle, de teoretiske udtryk derimod, som man finder for den, ere

allesammen uadækvate. (S. 100—2.) Han tilföjer udtrykkelig til forsvar for disse teoretiske udtryk: „Heller ikke i det øvrige liv ere vi istand til at afskaffe verdensanskuelser, som vi dog indenfor filosofien må erklære for uadækvate. Tilstedeværelsen af en rumverden udenfor os, materiens atomer og kræfter — alt dette er forestillinger, uden hvis benyttelse ikke blot den almindelige forstand men også filosofien, der benægter deres rigtighed, slet ikke vilde være istand til at finde sig til rette under omverdenens iagttagelse og behandling. I alle disse tilfælde kommer det ikke så meget an på sandheden som på et anskueligt skin, der er istand til at tydeliggöre os virkelighedens sande, men i og for sig uudsigelige forhold. Ganske på samme måde kommer det for religionen ikke an på at finde et teoretisk ulasteligt udtryk for det i og for sig ufattelige, men derimod på, at vi have billedlige udtryk, til hvilke sindet kan knytte sådanne følelser, der passe for det egentlige indhold.“

Man vil sé, hvor nær disse Lotzes ord slutte sig til Spencers tilsvarende udtalelser.

Forskellen mellem dem på dette punkt

er kun den, at for Lotze ere alle hine billedlige udtryk for det ufattelige en nødvendighed, som det religiøse sind kræver ikke blot midlertidig under en mangelfuld udvikling, men altid og hos alle; medens Spencer tænker sig muligheden af, at allerede nu nogle enkelte, og muligvis i en fjærn fremtid mange flere, vil kunne undvære alle disse billedlige udtryk og forbinde en levende forestilling om den ubekendte og ufattelige magt med en fuldkommen abstraktion af alle nærmere bestemmelser for den.

Grundtvig står i dette stykke ganske på Lotzes side; en ubestemt tro er i hans öjne i hvert fald ikke til at forsvare, og en levende forestilling om det evige, hvorfra alt sanseligt er borttaget, ikke blot alt jordisk håndgribeligt, men også al synlig skikkelse, indvortes følelse og lydelig røst, er efter hans overbevisning ganske umulig, og kunde en sådan forestilling dannes og bevares, så vilde den være aldeles afmægtig overfor menneskelivet.

Spörgsmålet kan simpelthen stilles således: vil der kunne bedes til en sådan ufattelig magt, uden at denne i bevidstheden

antager nogen bestemt skikkelse? og hvis det lader sig göre, vil en sådan bön da kunne udrette noget, om ikke andet så dog øve magt over den bedendes sind og ændre noget deri?

I „Kong Renés datter“ lader Henrik Hertz den blinde Jolante, da hun har fået sit syn igen, bede følgende bön, som den mavriske læge lægger hende i munden:

„Ufattelige ånd, der talte til mig,
mens natten hylled ind mit öje, lær mig
at søge dig i denne verdens stråler.
Lær mig at holde fast ved dig i verden!“

og hun föjer da til:

„Ja, han har hørt mig — jeg kan mærke det.
Han sender mig sin fred og sin forvisning.
Han er den eneste, der taler til mig
usynlig og fortrolig, som forhen.“

Kan dette nu være sandhed? Sikkert kan det være så. Men det må da bemærkes, at allerede ordene „ånd, der talte til mig o. s. v.“ föjer en nærmere bestemmelse til den ufattelige magt. Og dertil kommer endnu, at hendes forestillinger om denne magt gennem hele hendes liv er blevne uddannede til at omfatte mangfoldige nærmere bestemmelser

om Gud og hans forhold til verden, således som hun i digtet udtaler det til sin fader. Altså er der også her indført billedlige udtryk, som gör sig gældende i bevidstheden netop, når der bedes, og hvis man kunde tænke alle sådanne fuldstændig udslettede, så vilde bönnen dø med det samme. Selve forventningen eller anelsen om, at hin ufattelige magt kunde og vilde hjælpe, indeholder jo allerede en nærmere bestemmelse af den, som tanken straks vil kaste sig over og udrydde som utænkelig; og lykkes det, vil der ikke mere kendes den fjærneste tilskyndelse til at bede. Hvorfra skulde denne vel komme? „Fra et forpint og ulykkeligt sind," vil man måské svare. Ja vel, og selv det sagteste suk eller det meningsløseste råb, når de blot er ærlig ménte, når vistnok sit mål. Men, om end nok så lönligt, må dog ethvert sådant suk eller råb indeholde et gran af tillid til, at det kan hjælpe at bede; og er blot dette gran tilstede, da indeholder det en nærmere bestemmelse af den ufattelige magt, og det er dette gran, der gör sukket eller råbet til en bön.

Den Spencer'ske fordring på fuldkom-

men abstraktion af alle nærmere bestemmelser af den ufattelige magt angiver da vistnok rigtigt nok det punkt, hvor det religiøse liv findes; men selve dette religiøse liv er kun i virksomhed, når der skrides ud over dette punkt, og når der i kraft af andre motiver i følelse og vilje gives plads for de billedlige, uadækvate forestillinger og begreber, som med nødvendighed ere udtryk for det religiøse liv.

„Men“, bemærker prof. dr. H. Høffding (i fortalen til den danske oversættelse af Spencers afhandling om religion og filosofi S. 2), „dersom man da mener, at vanskelighederne afhjælpes ved, at man går fra videnskaben over til troen, så må man først godtgöre, at vi ved denne overgang også få hélt nye forestillinger eller begreber, en hélt ny logik; ti hvorledes kan noget ellers være selvmodsigende på videnskabens standpunkt uden at være det på troens standpunkt, når det er den samme menneskelige bevidsthed, som ligger til grund bægge steder?“

Svaret herpå synes ikke at være svært, når man indrömmer Spencer, at alle religiøse forestillinger og begreber ere uadækvate,

såfremt de gå ud over forestillingen om den ubekendte ufattelige magt. Ti da vil ingen af de såkaldte nye forestillinger eller begreber göre fordring på at være andet end uundværlige billedlige udtryk, symbolske begreber, som man med fuld bevidsthed bruger som sådanne, fordi det er umuligt at lade det være, men som man ikke tildeler anden værdi end den, de har. Man gör med andre ord blot alvor af, at tro er tro og ikke viden, at derfor alle troens forestillinger kun har gyldighed for det troende sind, ikke for tanken, og at de alle må opfattes i forhold til deres oprindelse og hensigt. Tanken kan efter sin natur og sine love ikke regne med disse begreber; når troen regner med dem, da er det ikke som med tænkelige begreber, hvis gyldighed og tilsvarende virkelighed kan godtgöres, men som med uadækvate begreber.

Herved krænkes ingen logik.

Derimod ligger det nærmere at mene, at sandheden i det religiøse liv bliver krænket ved en sådan indrömmelse; vil man ikke derved nødes til at frakende alle religiøse forestillinger og begreber realitet?

På ingen måde! Ti deraf, at vi opgive

muligheden af at kunne godtgöre, hvorledes den virkelighed er indrettet, der svarer til disse forestillinger og begreber, følger ingenlunde, at der slet ingen virkelighed svarer til dem. Tværtimod går jo enhver religiøs bevidsthed ud fra, at en sådan oversanselig virkelighed findes, ja er den höjeste realitet af alle; men sluttende sig til Spencer, Lotze og Grundtvig vil den samtidig fastholde, at med tænkelige begreber kan vi ikke udtrykke den evige verdens indhold.

Men er det da ganske ligegyldigt, hvilke symbolske begreber man vælger som udtryk for det religiøse liv? Vil de ikke alle vise sig lige værdiløse?

Jo, vistnok vil de det, såfremt de behandles som adækvate; men behandles de alle som uadækvate, da vil det religiøse sindelag vurdere dem meget forskelligt, eftersom de mer eller mindre nöje udtrykke dets behov og svare til de forskellige religiøse udviklingstrin.

Herfra vil da al teologi's berettigelse kunne sés sammen med dens grænser.

Fra Lotzes udgangspunkt vil teologiens opgave blive at give en ordnet fremstilling af

det religiøse livs indhold således, at det menneskelige hjærtes trang på forskellige trin deri kan finde sit tilsvarende udtryk, og den går derfor fremfor alt historisk tilværks ved at påvise, hvorledes de forskellige trin i den religiøse udvikling har afløst og afløse hverandre. Al teologi må derfor fra dette synspunkt først og fremmest blive religionshistorie; og den kristelige teologi vil som et led af denne blive en redegörelse for kristendommens forberedelse, indtrædelse i historien og historiske udvikling gennem tiderne, en fremstilling af de forskellige former, hvorunder man har søgt at bearbejde og tilegne sig dens religiøse indhold, og en påvisning af forholdet mellem disse forskellige former, målt efter den religiøse følelse hos mennesket.

Men som den ledende tanke ved alt dette vil den forvisning være tilstede, at alle former ere uadækvate, skönt ikke lige værdiløse.

Går man med Grundtvig ud fra, at kristendommen er en overnaturlig åbenbaring, hvis indhold forlods er givet i bestemte udtryk, der ikke først skal søges, da vil den kristelige teologis opgave blive både historisk, dogmatisk og etisk at påvise, hvad der deri

ligger og, når man støtter sig til den hellige skrift, må kunne udledes deraf. Også her vil den religiøse følelse blive taget på råd; men hovedsynspunktet er, at fremstillingen skal svare til det kristnede hjærtes tro, håb og kærlighed og altså hverken alene udledes af menneskets naturlige religiøse følelse eller alene bygges på lærdommene i den hellige skrift, men på det hele hjærtelige liv, som bliver til i kraft af Guds ord ved dåb og nadver, når de tros.

Men alle sådanne fremstillinger vil som menneskelige frembringelser ikke kunne undgå at komme ind under dommen som uadækvate; alle må erkendes at være ufuldkomne forsøg på at udtrykke et åndeligt liv, som unddrager sig det bestemte udtömmende udtryk. Overfor alle disse forskellige forsøg på at fremstille en kristelig lære står den kristne frit, kan og skal vælge og vrage efter sit hjærtes behov og sin kristelige erfaring.

Således er ad bægge veje teologiens berettigelse påvist uden at krænke videnskabens ret ved at stille teologien i række med de almindelige videnskaber, og samtidig er „rabies teologorum“ (det teologiske raseri)

gjort afmægtigt og menighedens eller de enkelte menneskers ret til selvstændigt skön og udtydning gennemført. (Se Lotze s. 103—6; Grundtvig s. 113 og 253 ff.)

Det vil ikke være uden betydning at prøve dette ved at sé, hvorledes det tager sig ud overfor en enkelt teologisk lærdom. Lad os vælge forsoningen.

Den form, som denne lære efterhånden har antaget, hvorefter Jesu Kristi offerdød var nødvendig, for at den retfærdige Gud kunde lade sin kærlighed og nåde blive de syndige mennesker til dél, kunde slippe sin vrede og åbne sin favn for sine genvundne troende börn, — denne lære ansér Lotze for aldeles umulig; „ti bortsét fra den noget rå opfattelse af Gud, er denne anskuelse grundet på det aldeles umulige begreb: en solidarisk énhed i menneskeslægten og muligheden af at kunne overdrage sin skyld og pligt på en eneste repræsentant.“ (S. 104). Derimod mener han, at tanken om en „forløsning fra den naturlige lovmæssige orden, som har forbundet synden og dermed også fordömmelsen med vor endelighed“, kunde sættes i stedet derfor. Men da vi vide, at vi hverken ere forløste fra

de fysiske onder eller fra muligheden til synd, så bliver der for ham tilbage som forløsningens praktisk virksomme følge kun indholdet af en tro, der er os åbenbaret og tilbudt, og som forsåvidt forløser os fra skabningens angst og trøstesløshed, som den lærer os at betragte alle onder kun som en guddommelig prøvelse.“ Alle videre spekulationer i denne retning ansér han for at være uden religiøs betydning.

Grundtvig fastholder i det hele den overleverede form for forsoningslæren, og særlig i den foreliggende bog udtaler han: „Der kan ingen tvivl være om, at jo forsoningen, som skete ved Jesu død på korset, var sönnens hovedærinde på jorden; men apostelen siger da også udtrykkelig, at han er åbenbaret, på det han skulde borttage vore synder, og forat afskaffe djævelens gerninger, hvad der, som vi hørte, efter Jesu og hans apostels ord skete ved døden på korset.“ (S. 61.) Ligesom han imidlertid sætter denne lære i den nöjeste sammenhæng med dåben, med troen på Guds söns kødspåtagelse og méd troen på hans opstandelse fra de døde (Prædikener i Vartov 1861—72.

I. S. 321), således betragter han genløsningen som det mest omfattende udtryk for Jesu Kristi hele gerning til menneskers frelse. (Den kristelige börnelærdom. 1868. S. 162 ff.)*

Men skönt han således også her vrager mellem de forskellige udtryk og vælger det, som han finder er det bedste, så er det dog hans bestandige fordring, at man ikke må göre den slags teologiske forklaringer til „trosartikler for menigheden“ eller til „lovgivende orakelsprog i den store kirkelige friskole“, idet man erindrer, at „vores erkendelse af troens og skriftens dybheder, som jo er, hvad vi kalde vor teologi, enten må vedblive at være barnagtig, eller den må bestandig vokse uden herneden at kunne blive fuldvoksen.“ (Krstd.'s sandhed S. 255.)

Man vil med lethed kunne fremstille forsoningslæren såvelsom genløsningslæren i en form, hvorunder Grundtvig bestemt vilde forkaste dem bægge som ukristelige (dette gælder f. e. om den papistiske forsoningslære i forbindelse med messeofferet og om den

---

* Se Otto Møller: Genløsningen. (S. 150—70).

rationalistiske forløsningslære, der lægger hele vægten på Jesu lære og eksempel), og grunden til en sådan forkastelse vilde da for ham være, at de stred imod troens og skriftens vidnesbyrd, således som disse gjorde sig gældende i hans kristelige bevidsthed. Men selv hvor dette var tilfældet, vilde han dog kalde den en kristelig broder, som vedkendte sig den apostoliske tro, selv om den samme holdt fast ved hine i hans öjne urigtige lærdomme.

Dette er at gennemføre tanken om, at al teologi er uadækvat.

Vanskeligere vil sagen stille sig, når spörgsmålet overføres på selve den hellige skrift: må også biblens hele fremstilling kaldes uadækvat?

For Lotze er dette spörgsmål slet ikke til, eftersom han ingen bestemt grænse sætter imellem biblens skrifter og alle andre teologiske skrifter.

Men for Grundtvig, der ikke blot ansér Guds ord ved dåb og nadver for at være ligeså uforanderligt som sandheden selv, men også siger om den hellige skrift, at den som udsprunget af den ånds erkendelse, der ran-

sager Guds dybheder, også er uforbederlig (Smstds. S. 255), og som endnu 1865 (da han ellers siger sig løs fra adskillige ytringer i den gamle afhandling fra 1827 om den lutersk-kristelige præst og hans bibel-læsninger) indskærper menigheden „at holde urokkelig fast ved den profetiske og apostoliske skrifts ufejlbarhed og uundværlighed som den Helligånds læreforskrift“ men samtidig at opgive og forkaste al „bogstavindblæsning og hekse-læsning;“ — for ham skulde det synes umuligt at indrömme, at selve denne uforbederlige og ufejlbare bibel hélt igennem er uadækvat i sine udtryk.

Ja, vistnok betragter Grundtvig den hellige skrift som „en hellig, troværdig, kristelig, åndelig kirkebog, alle kristne lige uundværlig, men gavnlig i forhold til graden af tro og oplysning“ (S. 173); men tillige indrömmer han, at det gamle testamentes overénsstemmelse med den kristelige tro beror på fortolkningen af et billedsprog, der nødvendig må være tvivl underkastet (S. 167). Når han så desuden forkaster „al bogstavindblæsning og hekselæsning“ og overgiver skriften til menighedens frie brug, (S. 430),

da har han med disse udtalelser opgivet at forsvare biblens fremstilling som adækvat. Ti var den det, var profeternes, Herrens og apostlenes ord, således som de ere os overgivne, fuldt tilsvarende til det, de skal udtrykke, fuldt udtömmende det åndelige, usanselige indhold, da vilde det ikke forslå at kalde den ufejlbar og uforbederlig, da måtte dens ord tages bogstavelig som åbenbaringer, som vi uden tvivlsomme fortolkninger blot havde at underkaste os og ordne vort liv efter, selv om der også da måtte forbeholdes den forskellige grad af tro og oplysning forskellig gavn deraf.

Men nu må der af alle indrömmes for det gamle testamentes vedkòmmende, at profeterne, hvor stærkt de end tænkes påvirkede af den Helligånd, og hvor höjt de end tænkes løftede derved op over andre menneskers synskreds, dog kun lidt efter lidt førtes til at sé gangen i Guds husholdning og hovedpunkterne deri, og at de aldrig fik noget af den at sé uden igennem billeder eller billedlig tale, afpasset efter deres forestillinger og erfaringer. Hele det gamle testamente danner derfor en fremadskridende udvikling, hvis

enkelte trin i hvert fald ikke kan kaldes adækvate, da de alle danne led i en opdragelse til at modtage den fuldkomne åbenbaring af Guds kærlighed i Jesus Kristus. Og selve Guds navn er under hele denne opdragelse et gådefuldt udtryk for den evige (Jehova eller Jahve), der ikke turde nævnes, ligesålidt som nogen turde sé ham uden at dø.

Når dernæst Gud åbenbarer sig hélt og fuldkomment i sin énbårne sön, mennesket Jesus Kristus, da bruger denne bestandig et enkelt, efterhånden udviklet folkesprog, han låner uafladelig forestillinger og begreber fra det folk, i hvis midte han fødtes og levede, hans tale vrimler af billeder, hentede fra de jordiske, sanselige forhold, og han indretter alt, hvad han gör og siger, efter deres modtagelsesævner, som han vil frelse, efter hvad de kunde bære (Joh. ev. 16, 12). Til overflod siger han selv i samtalen med Nikodemus (Joh. 3, 12): „Dersom jeg siger Eder de jordiske ting, og I ikke tro, hvorledes skulde I tro, om jeg sagde Eder de himmelske?“ Han taler det, han véd, og vidner om det, han har sét; men der er noget, han ikke kunde

sige dem, noget „det himmelske", som ikke lader sig iklæde menneskelige forestillinger og ord, og som han derfor holder tilbage.

Talen er jo her om, hvorledes en åndelig genfødelse er mulig; dette „hvorledes" lader sig ikke udtrykke på menneskeligt sprog. At genfødelsen er nødvendig, kan forestilles og tros, dens virkelighed kan erfares, ligesom vindens susen åbenbarer dens tilværelse, selv om vi ikke kan forklare os dens oprindelse. Her kan de jordiske billeder bruges til vejledning. Men hvorledes ånden bærer sig ad med at genføde menneskelivet, det hører til det uudsigelige. Alt dette tilsammen taget betyder, at Herrens hele tale, hvor sanddru den end var, dog ikke af ham selv udgives for at være adækvat.

Apostlene er sig da også dette bevidste, og når Filip (Joh. 14, 8) den sidste aften, de var sammen med Herren, udbryder: „Herre, vís os faderen, og det er os nok", lige efter at Jesus har sagt: „Fra nu af kende I faderen og har sét ham", så er dette et forsøg på at komme bag ved den menneskelige skikkelse, hvori de havde sét Gud og lært ham at kende, et forsøg, som er fremkaldt af skils-

missens angst og sorg, men som ikke kunde lykkes. Ti hvad der kunde sés af dem, det havde de sét i Herren („Hvo, som har sét mig, har sét faderen“), og hvad der kunde siges dem om Gud, det var sagt („De ord, jeg taler til Eder, taler jeg ikke af mig selv“), og gerningerne, som Gud gjorde ved ham, svarede dertil. Ønskede de mere end dette, så kunde det ikke her lade sig göre, ikke blot fordi det menneskelige öje ikke er istand til at sé Gud udenfor den menneskelige skikkelse, hvori han vilde åbenbare sig, men også fordi menneskets øre, tunge og hele forestillingskreds er uadækvat med det evige.

Så er det da heller ikke at undres over, at Paulus udtrykkelig udtaler det samme om, hvad han eller de andre apostle kan sé og forstå af det evige livs hemmeligheder. Ti når han déls fortæller, at han, henrykket til paradis, har hørt „usigelige ord, som det ikke går an for noget menneske at tale“ (2 Kor. 12, 4)*, og déls siger (1 Kor. 13), at

---

* Det græske ord betyder „hvad der ikke er tilladt, hvad det ikke går an at tale“, smgln. Bengel, Gnomon 711.

„vi forstå stykkevis og profetere stykkevis; men når det fuldkomne kommer, skal det stykkevis afskaffes“, eller „vi se nu i gådespejl, men da ansigt til ansigt“, så vil alt dette jo sige, både at der er evige hemmeligheder, som ikke kan udtrykkes i menneskelige ord, og, om de kunde det, ikke vilde kunne forstås af menneskelige ører, og dernæst, at det guddommelige, som overhovedet lader sig sige, er afpasset i sin form efter menneskenes stykkevise, endelige forestillingsævne ɔ: er uadækvat.

Når nu dette ikke synes at kunne benægtes, og når derfor den hellige skrift må falde ind under det samme begreb som al teologi, så er der dog en stor og afgörende forskel. Ti om den hellige skrift har menigheden bestandig vedkendt sig Pauli ord: „Hver af Gud beåndet skrift er og nyttig til lærdom, til overbevisning, til rettelse, til opdragelse i retfærdighed, for at det Guds menneske kan blive fuldkomment, dygtiggjort til al god gerning.“ (2 Tim. 3, 16—17). Disse ord gælde ikke alene de gammeltestamentlige skrifter, som Timoteus kendte fra barndommen, og om hvilke Paulus siger, at de ved troen i

Kristus Jesus kan göre ham vis til salighed; men også den hele række skrifter, som Paulus déls selv havde forfattet, déls kendte som forfattede af andre gudbeåndede mænd.

Fastholder man nu dette om den hellige skrift som hélhed og i særegen forstand, fordi den hellige almindelige kirke fra sin ældste tid udtrykkelig har indestået for dens sanddruhed og pålidelighed, da må vi drage den slutning, at selv om alle biblens fremstillinger ere uadækvate, hvor det gælder det evige, oversanselige indhold, så føre de dog i den rigtige retning, ere så pålideligt vejledende, som de kan være det, og kan derfor trygt følges. Her er ikke nærmest tale om den menneskelige side ved det ny testamente og biblen i det hele, at historiske begivenheder meddeles forskellig, i en mere og mindre nöjagtig form, at navne kan forveksles og ord udfalde; men her er udtrykkelig tale om den menneskelige side, der på det nöjeste omslutter det gudbeåndede, den visdom til salighed, som menigheden finder og altid har fundet i den. Om denne menneskelige side: forestillingerne, billedsproget og hele udtryks-

måden for biblens vejledning i salighedens sag, er det, at der må siges, at den ved siden af at være uadækvat tillige er anlagt med rigtigt sigte, og at netop dens gudbeåndelse består deri. Det er sandt, at dens billedsprog må forstås billedligt, at der altså kræves en poetisk sans til at forstå store dele deraf rigtigt, hvorfor en hård hånd, en prosaisk opfattelse ikke kan undgå mistydninger (både den katolske og protestantiske dogmehistorie indeholder eksempler nok herpå); men hvor der hos et „gudsmenneske“ er den grad af tro og oplysning tilstede, som er nødvendig til skriftens forståelse, dér er den nyttig til lærdom, overbevisning, til rettelse og opdragelse i retfærdighed, uundværlig til at blive fuldkommet og dygtiggjort til al god gerning.

Dette er menighedens vidnesbyrd gennem alle tiderne, og kun i dens skød findes skriften til gavn for alle dens börn. For disse er den til fri brug. Dette ord betyder ikke, at de kan vrage og vælge af dens indhold på samme måde, som de kan forkaste eller antage, hvad teologien udover den byder. Ti den hellige skrift har vidnesbyrd om gud-

beåndelse fremfor al anden gudelig læsning, og hvad den byder Guds börn, er derfor vistnok ikke lige tilgængeligt for alle, men lige troværdigt og pålideligt. Noget deraf kan skydes ud til brug, indtil öjeblikket er kommet, da man er vokset op til at kunne tilegne sig det. Men vrages som urigtigt tör intet deraf i Guds menighed, dertil er det en for hellig arv.

Den fri brug danner altså en modsætning til den trælbundne brug af biblen, men ikke til den efterhånden fremskridende benyttelse af dens vejledende myndighed.

Ti myndighed har den og skal efter apostlens ord have; men den gör sig ikke gældende hos andre end dem, der ere genfødte, har gjort „karakterens valg", ere „gudsmennesker," som er istand til at fuldkommes og dygtiggöres til al god gerning. Og da nu intet menneske når til dette i kraft af tankeslutninger, da det område, som man ved „karakterens valg", ved springet ud på dybet kommer ind på, unddrager sig alle tankeundersøgelser, medens disse dog på den anden side må lade dets tilværelse stå urokket, så ligger det i sagens natur, at om denne myn-

dighed kan der ikke strides med de udenforstående, der ikke har gjort springet. Ja, det vil endogså være meget vanskeligt at forsøge at hævde denne biblens myndighed overfor dem, der, om de end har valgt at tro på en personlig Gud, der styrer og elsker sin skabning, dog ikke har böjet sig for den hellige almindelige kirkes tro ubetinget og uden forbehold; ti også for dem vil det afgörende vidnesbyrd om skriftens myndighed, menighedens, mangle eller kun göre sig svagt gældende.

Man vil uden disse forudsætninger svinge imellem to modsatte synspunkter: på den ene side vil det blive krævet, at skriften skal godtgöres at være i indhold som i form fuldkommen adækvat, berøvet ethvert mærke af menneskelige skrøbeligheder, indskrænkede eller relative opfattelser; og når dette ikke kan godtgöres, da vil man på den anden side kræve indrömmet, at der ikke er nogen væsentlig forskel mellem skriften og al anden åndelig skrift, overfor hvis myndighed den enkelte er fuldkommen frit stillet.

Men således vil ikke den være stillet, der i menigheden har fundet den eneste sande

tro til frelse og ubetinget har böjet sig for den i sit hjærte. Han vil overfor den hellige skrift både være istand til at vedkende sig, at den ikke kan godtgöres at være adækvat, at den derfor er ubrugelig til som en lovbog at trælbinde menigheden eller den enkelte; og samtidig vil han, stolende på menighedens vidnesbyrd derom, lytte til dens myndige vejledning i salighedens sag og gennem sin fremskridende erfaring få dens sandhed bekræftet trin for trin.

Nogen anden stilling kan ikke indtages, når man hverken tör trodse tankens klare indsigelser dér, hvor de har noget at sige, ikke heller tör sætte sig op imod det kirkelige vidnesbyrd om den hellige skrift, som giver genklang i ens egen samvittighed.

Dette er Grundtvigs stilling. Og selv om han nu til sine tider har følt sig fristet til at vrage enkelte dele af skriften (f. e. Hebræerbrevet), ligesom Luter en tid gjorde det samme overfor Jakobs brev, så forandrer dette jo ikke sagen selv. Enhver stridsmand i åndelige ting vil under kampens gang let drives til at understrege en enkelt side i livet

på en sådan måde, at ligevægten i den hele livsanskuelse derved lider. Men det må ikke hindre andre i at genoprette denne ligevægt; ti sandheden er den höjeste lov for samvittigheden, og „det er ikke rådeligt at handle imod den“.



VII.

Hvis man nu kan forlige sig med denne tankegang, ifølge hvilken ikke blot al teologi men selve den hellige skrift i sin fremstilling er og må være uadækvat, og at det i hvert fald ligger over vore kræfter at godtgöre det modsatte, så bliver det næste spörgsmål, om ikke det samme må siges at gælde Guds ord ved dåben og nadveren, eller om ikke Grundtvigs betragtning af disse ord som i særlig forstand guddommelige og levende, udgåede fra ham, der kaldte sig selv sandheden, vejen og livet, og forplantede på troendes læber fra slægt til slægt, om ikke denne betragtning nødvendig må udelukke en sådan tankegang, når den skal anvendes på disse guddommelige ord.

Det skal ikke her undersøges, hvorvidt påstanden om dåbspagtens oprindelse fra

Herren selv er forsvarlig eller ej*. Her gås der ud fra, at dåbspagten med hensyn til sin oprindelse er at stille lige med fadervor, nadverordene og fredshilsenen, om hvilke jo alle i overénsstemmelse med skriften sige, at de stamme fra Herren selv. Og de historiske vidnesbyrd, som derom i den senere tid ere fremdragne, snarere bekræfte end svække hin påstand, medens den dog i sig selv hverken kan eller skal historisk bevises.

Men gås der ud derfra, må så ikke den i disse hellige ord ved dåb og nadver meddelte åbenbaring siges at være adækvat?

Ovenfor blev der i henhold til Grundtvigs fremstilling foretaget et eftersyn af den kristelige trosbekendelse med det mål for öje, om der i den skulde kunne påvises noget, der umulig kunde være sandt, fordi det enten åbenbar stred mod en unægtelig sandhed eller indeholdt en selvmodsigelse.

Her skal nu foretages en undersøgelse af såvel dåbspagten som fadervor og nadver-

---

* Sé den fortrinlige redegörelse og det varme forsvar herfor i F. Jungersen: den frie tanke, teologien og den levende Gud, 144—231.

ordene men med det mål for öje, om det kan godtgöres, at udtrykkene i disse hellige ord ere adækvate.

Djævelen, som de, der vil være kristne må begynde med at forsage ɔ: sige sig løs fra, betyder bagvaskeren, og hermed betegnes den onde i hans virksomhed overfor menneskene: at han lögnagtig taler ilde om dem overfor Gud, ligesom han efter den hellige skrift begyndte sin færd blandt dem med at bagvaske Gud for dem. Han betegnes altså som menneskenes fjende, som vi skal vende os fra og vogte os for. Men om denne hans færd overfor os er hans eneste virksomhed, om derfor det navn, den onde her bærer, udtömmer hans hele væsen, det er vi ude af stand til at godtgöre. Selv om alle den hellige skrifts vink og meddelelser tages til hjælp, er vi ude af stand til at göre rede for, hvorledes han som alt det ondes ophavsmand er bleven til eller er bleven det, han er. At der er en sådan Guds fjende, som har sat splid mellem Gud og mennesker og fremdeles gör det, ligger med nødvendighed i, at vi tilspörges, om vi vil forsage ham, hans væsen og alle hans gerninger. Til vort

religiøse behov strækker dette også fuldkomment til, og vor samvittighed er tilstrækkelig sikker på, hvad det her gælder om at vende ryggen til (lögn og alt, hvad der er i slægt dermed, ɔ: al synd). Men spörges der videre om, hvorledes en sådan bagvasker af mennesket har kunnet blive til, om han kan være skabt af den gode Gud og da med hvilke egenskaber, hvorledes det onde i ham har kunnet blive til, og hvorledes det har kunnet få den magt i verden, som det har, da véd vi intet, der indeholder en sikker forklaring, og om navnet „bagvaskeren“ indeholder det altsammen som i et brændpunkt, det kan vi ikke godtgöre.

Når vi bekende tro på Gud fader, almægtigste, himlens og jordens skaber, da er den ligefremme mening af disse ord jo klar nok: at vi giver os ham i vold, fra hvem vi og den hele verden stammer, som börnene fra deres fader, og at han har al magten over alt, den höjeste, som vi kan tænke os. Men spörges der så videre om, hvorledes det er at forstå, at Gud er vor fader, eftersom den ligefremme overførelse af det jordiske faderforhold ikke er mulig overfor Gud, da

viser det sig, at udtrykket fader om Gud er overført som en billedlig betegnelse, den bedste og naturligste, vi eje, men dog ikke adækvat.

Man har vist hen til Efes. 3, 15 for at begrunde en modsat opfattelse, men med urette. Efter den alm. danske bibeloversættelse lyder dette sted således: „For denne sags skyld böjer jeg mine knæ for vor herres Jesu Kristi fader, af hvem al faderlighed kaldes i himlen og på jorden.“ Heraf skulde da meningen være den, at alt faderforhold i skabningen lige til dets navn har sin rod i Guds faderforhold til denne sin skabning og er kun en afglans deraf. Hvis vi ikke turde kalde Gud fader og fra ham kendte, hvad det var at være fader, så vilde vi ikke kunne give det tilsvarende forhold her dette navn og dets rette dybde.

Men herved er der nu for det første den vanskelighed, at „faderlighed“ er en urigtig oversættelse; det tilsvarende græske ord (patria) kan kun betyde „slægt, stamme,“ og meningen af Pauli ord bliver da en ganske anden. Talen er i hele den foregående dél af brevet om åbenbarelsen af den guddom-

melige hemmelighed, at hedninger såvelsom Jøder har adgang til Gud ved Jesus Kristus, at alle slægter og stammer har ligelig dél i den ved ham stiftede forligelse. For denne sag lider Paulus med glæde, og for den takker han Jesu Kristi fader, efter hvem jo også alle slægter i himlen og på jorden bære navn, nemlig navnet patria, der jo kommer af pater (fader). Ordspillet kan ikke overføres fra græsk til dansk, men meningen er åbenbar den, at som det græske sprog lader alle slægter og stammer bære navn efter faderen, så står de også i virkeligheden ham alle lige nær. Således forstået får dette sted aldeles intet med de her behandlede tanker at göre.

Men dernæst, hvis man aldeles uden hensyn til dette skriftsted vilde fastholde hin hovedtanke, da vilde der jo ganske vist være den urokkelige sandhed deri, at alt börneforhold på jorden, når det fra slægt til slægt føres tilbage til sin første oprindelse, udmunder i Gud som hele slægtens og alle skabningers fader; men deraf vil ingenlunde kunne drages den slutning, hvorpå det her kommer an, at menneskene fra deres fore-

stilling om Guds faderforhold til sine börn har hentet forestillingen om, hvad det er at være fader, og har overført den på det menneskelige forhold. Ja selv om man vilde indrömme, at det første menneske oprindelig havde lært faderforholdet og fadernavnet at kende af Guds forhold til ham og derfra havde overført begrebet og navnet på sit eget forhold til sine börn; så vilde dette dog ikke kunne tænkes at være gået nedad i slægten i samme følgeorden. Tværtimod vil al erfaring og al overvejelse føre til at vende forholdet om og göre gældende, at når et barn gennem sin jordiske fader har lært at kende den kærlige forsorg og den værnende kraft, som udmærker en god jordisk fader, da vil han kunne lægge denne betydning i Guds fadernavn; og når der senere i livet knytter sig hertil forestillingen om, at fra faderen stammer barnet, ham kan det takke for livet menneskelig talt, så overføres vel dette også på forholdet til Gud, skönt jo dog afstamningens måde er forskellig, eftersom moderen er ladt ude af betragtning.

Det er denne forestilling fra vort jordiske forhold, som er benyttet i Guds fadernavn:

han er den, vi skylder livet, han sörger for os i kærlighed, og han værner os med sin kraft; men udover dette må sammenligningen ikke føres, alt andet i vort faderbegreb må holdes udenfor, når det gælder Gud ɔ: ordet „fader“ er ikke adækvat for Guds væsen, men uundværligt for at betegne hans hovedstilling til os.

Noget anderledes vilde betydningen af ordet stille sig, hvis det kun skulde betegne forholdet til sönnen Jesus Kristus og til den Helligånd. Men selv om man vilde slå sig til ro dermed ved betragtningen af dåbspagten, så vilde dog det samme vende tilbage ved bönnen „fadervor“; og desforuden er også faderforholdet til Jesus Kristus, når det ikke indskrænkes til at omfatte Herrens liv på jorden, men tillige hans evige liv hos faderen, forud for, at han „blev kød og boede iblandt os“, for os en gåde, som vi hverken ved navnet „fader“ eller noget andet ord kan udtrykke fuldkomment.

„Almægtigste“, den danske oversættelse af pantokrator, er allerede i sin form en overspænding af sproget; men selv om man vilde lade sig nöje med „almægtige“ eller om-

bytte det med „den altrådende“ eller „Overherren“, som Grundtvig har foreslået (Den kristelige börnelærdom S. 47), så vilde den vanskelighed, som tanken om en sådan altrådende overherre indeholder, ikke dermed være bortskaffet. Denne vanskelighed drejer sig jo nemlig om grænserne for denne øverste magt, hvilke vi hverken kan tænke som virkelige indskrænkninger, ikke heller tænke borte, såsandt som der er noget, Gud hverken kan eller vil, nemlig det onde, og såsandt som han har skabt frie væsener, der kan synde. Vi tror, at Guds væsen er således, at det kan bestå i sin uindskrænkede magtfylde („for Gud er intet umuligt“) med hine for vor tanke uundværlige grænser; men vi kan ikke udtrykke denne tanke i noget ord, og vi er ude af stand til at godtgöre, at navnet „almægtigste“ har en virkelighed, hvortil det svarer som dens ligefremme udtryk.

Noget lignende gælder „himlens og jordens skaber“; ti vi har ingen anden forestilling om at skabe end den: at frembringe eller tildanne af et foreliggende stof; og da denne forestilling ikke kan overføres på Gud, fra hvem alt stof må tænkes at stamme, uden

at undergå denne væsentlige ændring, må også dette udtryk siges at være uadækvat. Selv om man vilde optage Lotzes ejendommelige tanke om, at skabelsen består i at frembringe endelige ånder, som kan dele Guds glæde over hans skabning med ham, så vender dog det spörgsmål tilbage: „hvad er det da at frembringe sådanne ånder?“ Og dette kan vi ikke rumme i nogen tanke eller i noget ord. Ikke desto mindre er det for vor tro tilstrækkeligt, at den Gud, som vi tör kalde vor fader, er himlens og jordens skaber ɔ: den, fra hvem hele universet stammer, og at han har al magten over al verden, så at vi fuldkomment kan forlade os på ham, og noget bedre udtryk derfor er umuligt; men godtgöre, at den tilsvarende virkelighed finder sit fulde udtryk deri, det er vi ude af stand til.

Når vi bekende Gud fader at være himlens og jordens skaber, da ligger det nærmest her at opfatte himlen og jorden som et barnligt og forståeligt udtryk for universet, al verden. Her betyder altså himlen: den del af verden, som vi sér, idet vi løfter öjet opad. Men når vi beder til vor fader, „som er i himlen“, og når vi bekende tro på, at den

opstandne Jesus Kristus er „opfaren til himmels“, da kan himmel her kun betyde den evige, usynlige verden, utilgængelig for vore sanser, men hans bolig, som er ånd, og hjemstedet for ham, der ved sin opstandelse iførtes uforkrænkeligheden. At vi give denne evige verden navn af „himmel“, hidrører naturligt derfra, at hin synlige hvælving, hvortil vi løfter vort öje, afspejler for os den usynlige verden, hvortil vi løfter vor sjæl i bön. Der er intet, der ligger nærmere for vor forestilling, end denne overgang i sproget fra det synlige til det usynlige; men forlanger man en adækvat bestemmelse af sted og forhold, da er dette ord og ethvert andet ord ubrugeligt. Kun den billedlige, den overførte tale er her mulig.

Ganske det samme gælder om modsætningen til himlen: helvede. Der kan være en forskellig bibetydning knyttet til det hebraiske (Scheol), det græske (Hades), det latinske (Infernum) og dette nordiske udtryk for underverdenen, dødens hjem, doms- og pinestedet; men hovedforestillingen er den samme. Når det nordiske navn ikke lader sig nöje med at betegne Hels-hjem, men

understreger pinen deri (helvede = helviti, Hels-plage), da kan den særlige tanke indesluttes deri, at Jesus Kristus ikke blot nedfór til dødsriget men til dets dyb, så at ingen, selv ikke de værste syndere, er udelukket fra at lære ham og hans frelsergerning at kende. Men søger man i navnet et udtryk for, hvor stedet findes, eller hvorledes hvilen eller pinen der må tænkes, så kan det ikke göre fyldest; og alle nærmere bestemmelser om disse „lavere egne“ eller „Abrahams skød“ er jo dog åbenbart billedlige, overførte udtryk, der kun skal imødekomme vor trang til en forestilling, men ikke giver sig ud for at være adækvate betegnelser. Som sådanne kan de ikke behandles, uden at de störste selvmodsigelser uundgåeligt rejse sig deraf.

Eller vil man måské også göre krav på at „siddende ved Gudfaders almægtiges höjre hånd“ skal udtrykke en nöjagtig dertil svarende virkelighed? Er det ikke her åbenbart, at „höjre hånden“ er det forståelige billedsprog for styrelseskraften, så at vi ved dette udtryk bekende, at „vor herre“ har fået overdraget verdensstyrelsen af sin fader? Og atter dette er jo et billedligt udtryk for, at

Guds hele mål med verdens ledelse er at samle alle ind til frelsen under Jesus Kristus, der opstod fra de døde. Men al denne billedtale er fornøden, fordi den tilsvarende virkelighed ikke kan omtales for os eller af os i andet slags sprog.

Hvad her er fremdraget om den kristelige dåbspagt, kommer jo délvis igen i „fadervor". Men allerede det at bede til Gud, „som er i himlen", om timelig og åndelig hjælp, uden at vi er istand til at forestille os eller udsige noget om, hvorledes Gud indvirker på denne verden; allerede det afskærer muligheden af enhver redegörelse for bönhørelsens virkelighed. Det er en sag, hvori de viseste ikke kan bunde, omend hvert lille barn kan vade derigennem. Vi kan i tro tage disse jævne ord i vor mund som det selvforståeligste af alt og dog samtidig være ude af stand til at godtgöre, hvorledes det forholder sig med den tilsvarende virkelighed, og hvorledes alt det, vi bede om, kan tænkes opfyldt.

Og nu endelig nadverordene! Det, at disse gennem tiderne er blevne opfattede på 3 så forskellige måder, som det viser sig i den romersk-katolske, den luterske og den

reformerte kirkeafdeling, uden at nogen af disse hovedopfattelser har havt magt til at göre sig gældende som den eneste naturlige; dette viser, at udtrykkene ere dække over en gåde, som de ikke afsløre. Denne gåde kan vi i troen gætte og finde hvile i; men göre rede for den kan vi ikke, og den bedste redegörelse på dette område må den siges at være, der sikrest afviser og spærrer vejen for enhver forståelig opklaring som umulig. Var det anderledes, vilde jo denne den dybeste troshemmelighed slet ikke mere være til som sådan.

Resultatet af denne undersøgelse er da dette, at vort sprog, der er udviklet under brug i lutter relative forhold, ikke kan skaffe udtryk til veje, ikke ejer former, hvorom vi kan godtgöre, at de hélt og fuldt svare til den oversanselige, den evige verden, som Guds ord bærer os bud fra og fører os ind i. Derfor hedder det, at vi vandre i tro og ikke i beskuelse (2 Kor. 5, 7), og anderledes kan det ikke være her. Kun et himmelsprog vilde kunne være adækvat, men dette vilde vi ikke kunne forstå (2 Kor. 12, 4).

Det er vel muligt, at der er dem, som

har mént i disse ord: troens, håbets og kærlighedens ord at have et guddommeligt ord i den forstand, at intet menneskeligt mellemled her var benyttet, at det var et himmelsk ord i fuldkommen skikkelse. Skulde det være så, da må en sådan mening betegnes som en indbildning. Allerede det, at det ikke er kommet til os på ét tungemål, der skulde nå alle mennesker, men bruger de forskellige folks tungemål, viser i anden retning. Grundtvig har da også udtrykkelig udtalt (Om kristendommens sandhed s. 141): „det forstår sig, at vi tale om troen, ikke om udtrykkene, der, når de kun udtrykke det samme begreb, er omtrent ligegyldige og måtte nødvendig afveksle, i det mindste hvergang troen forplantedes til et nyt folk, der skulde bekende den på sit eget tungemål.“

Hans hensigt har heller aldrig været den at udgive disse Guds ord ved dåb og nadver for at være himmelsk tale, der kunde undgå at bruge de almindelige menneskesprogs billedlige og overførte udtryk for usynlige, oversanselige ting; men hans klart udtalte hensigt har været at hævde det skabende og nærende Guds ords magt i dåb og nadver

forud for al anden opbyggelig og oplysende tale og forud for al skrift og at hævde dåbspagten, fadervor og nadverordene som uforanderlige udtryk for den kristelige tro og det kristelige liv. Først derved var der i hans öjne vundet et stade, hvorfra kristendommen med sikkerhed kunde forsvares overfor dens fjender i nutid og fremtid.

Der er noget pinligt ved at pille ved og göre tilsyneladende udsættelser på noget så helligt som den kristne tro, de kristnes bön og Herrens ord ved nadveren, altsammen guddommelige skatte, hvis værdi kun kendes af den, der bruger dem til trøst og oprejsning. Men det var nødvendigt at foretage et eftersyn, som det ovenfor er gjort, for at alle uholdbare spekulationer om et i særegen forstand himmelsk ord på mennesketunger kunde forsvinde. Opgaven er ikke at finde en guddommelig åbenbaring, hvis form var af den beskaffenhed, at selv den menneskelige tanke klart kunde sé den evige verden udtrykt deri, men derimod at fastholde det kristelige grundord, overfor hvilket der kun er to svar mulige: ja eller nej. Et sådant grundord har vi i hine hellige ord, som

sådanne er de ikke blot uforanderlige men uforbederlige, og hvor deres ubetingede myndighed anerkendes, viser de deres magt som det evige livs ord til at göre vore sjæle salige.

Det kunde synes, som om der ikke var stort vundet ved at være nået til et sådant kristeligt grundord, når det dog ikke kan hævdes, at dette er adækvat; vil det gå dette ord bedre end alle andre uadækvate former for bevidstheden om den evige magt? Vil det ikke ligesåvel som disse blive nedbrudt af videnskaben som umuligt og utænkeligt for atter at give plads for en anden form for den religiøse bevidsthed, der om kortere eller længere tid også vil forsvinde?

Men her gælder det da om at fæste öjet på, at om dette grundord kan det ligesålidt godtgøres, at det umuligt kan være sandt, som at det er adækvat. Derved er grænsen angivet, som videnskaben ikke nogensinde vil kunne overskride, ligesålidt som den hidtil har kunnet bringe hint grundord til at forstumme. Trods alle forsøg på at få det til at forsvinde mellem de andre dogmer, har det stået sin prøve som klippen, hvorpå huset

var bygt. Fik man end huset derpå revet ned, stod klippen dog, og atter blev der taget fat på at rejse et nyt hus derpå. Og således vil det fremdeles gå.

Matthias Claudius skriver (i sit sjette brev til Andreas, Thuras oversættelse s. 283—84): „Der var engang en ædel mand, hvis venner og pårørende havde mistet deres frihed ved deres letsindighed og var komne i et hårdt fangenskab i et fremmed land. Han kunde ikke holde ud at vide dem i sådan en nød og besluttede derfor at befri dem.

Fængslet var strængt bevogtet og tillåset indvendig fra, og ingen havde nöglen.

Da den ædle mand efter lang tid og stor möje havde skaffet sig den, bandt han slutteren på hænder og fødder og rakte fangerne nöglen ind gennem gitteret, forat de skulde lukke sig ud og drage hjem med ham. Men de satte sig hen og beså nöglen og snakkede frem og tilbage. Det blev sagt dem, at nöglen var til at lukke op med, og at tiden var knap. Men de blev ved at besé og snakke, og nogle begyndte at ville forbedre nöglen og file af den og hamre ud på den.

Og da den så ikke mere vilde passe, så

var de i forlegenhed og vidste ikke, hvordan de skulde göre den istand igen. Men de andre gjorde nar ad den og sagde, at det slet ingen nögle var, og at man heller ikke behøvede nogen nögle."

Disse ord ramme netop hovedet på sömmet. Guds ord ved dåb og nadver er netop en sådan nögle, som passer dér, hvor den skal bruges, og gör den gavn, som behøves. Lige så lidt som det for at bruge den er nødvendigt at vide, af hvilket metal en sådan nögle er gjort, eller hvorledes den er istand til at dreje fjederen i låsen, lige så lidt er det for at bruge Guds ord til frelse nødvendigt at forstå dettes indre bygning eller udtrykkenes oprindelse og rækkevidde. Blot ordene tros, så man forlader sig på deres sandhed og derigennem på ham, der gav os dem, og om hvem de handle, da gör de den gavn, som behøves: de frelser fra fangenskabet under synd og død og lærer den troende at gå ud af fængslet ad den vej, der fører til Guds börns herlige frihed.

Dermed er ikke sagt, at disse Guds ord skulde være selvforståelige i den betydning, at de ikke behøvede en redegörelse, for hver

gang de gå over fra en slægt til den næste. En sådan redegörelse har menigheden ved den Helligånds gave og, støttet til den hellige skrift, magt og klarhed til at give; i dens hånd er jo disse skatte givne til uddeling blandt de fattige i ånden under ansvar for Herren. Men så er det også indrettet således, at disse ord netop passer til låsen, der lukker for fængslet, og til dens trang, som er indelukket deri. Den énfoldigste, barnligste opfattelse er her den bedste, fordi den uden alle indvendinger fører nærmest til målet.

Hvad der er vundet ved den hele undersøgelse, er dette, at en klarere bevidsthed om, hvad der kan *vides* om den oversanselige verden, dens tilværelse såvelsom dens forhold til den sanselige verden, herigennem kan bane sig vej. Der er gjort alvor af den overbevisning, at kristendommen som en Guds åbenbaring kun *kan tros*, at Guds ord ved selve sin form afviser al viden. Hvis *vi* var istand til at *godtgöre*, at ordene, hvormed Guds rige kommer til os, var adækvate, da var det énstydigt med, at de ikke behøvede at tros.

Men hertil knytter sig så overbevisningen

om, at hvis et menneske vil lære den evige sandhed at kende, da må han gribe den med troens hånd, og at kun ad denne vej er visdom at nå.

Vi kan sammenfatte alt det udviklede i følgende tre hovedpunkter:

1) Vor viden kan efter sin natur kun dreje sig om det relative, det erfaringsmæssige; men den peger ikke destomindre ud derover og forudsætter med nødvendighed det evige.

2) Vort hjærtes trang fører os videre end til blot at böje os for denne erkendelse; den kræver, at vi skal have dél i den evige, oversanselige verdens liv. Men dette krav kan kun tilfredsstilles ved tro på et ubetinget gyldigt åbenbaret ord, der svarer til vor trang.

3) Dette ord findes, bekendes og forkyndes i den kristne menighed ved dåb og nadver, er uforanderligt og uundværligt, men må erkendes at være således formet, at vi ikke kan godtgöre, at dets udtryk er adækvate.

De tre mænd, hvis navne stå foran på denne bog, har hver på sin måde ydet stof

til de forudgående overvejelser. Deres standpunkter kan indbyrdes aldeles ikke forenes, og jeg har da heller intet forsøg gjort i så henseende. Men det forekommer mig, at de i forening kan hjælpe til déls at sky visse farlige skær eller vildsomme sunde, som den, der sejler hen over de religiøse følelsers hav, kan være fristet til at styre ind imod, déls at søge sådanne åbne farvande, hvor horisonten er vid nok til, at man kan og tör sé den virkelige sandhed lige i öjnene, sætte sin kurs derefter og lukke sit öje for alle fatamorganasyner.

Det mål, hvortil her er nået, bærer efter mit skön sandhedstemplet på sig. Dette er at finde deri, at den énfoldige, umiddelbare tros ret til visdom er hævdet. Ti hvor sagen drejer sig om det evige og fremfor alt om kristendommens vejledning til at leve det evige liv, dér vilde det være et sikkert tegn på en misvisende tankegang, hvis den indrömmede de kloge og indsigtsfulde, de stort begavede eller höjt udviklede mennesker en lettere adgang og en sikrere plads. Men hvor man, som her, er bleven dybere forvisset om, at alt kommer an på ikke tankernes skarp-

hed og klarhed, ikke den menneskelige videns omfang men hjærtets trang til det evige, dets hunger og tørst efter retfærdighed og den ærlige tro på det Guds ord, som kan stille denne tørst med det evige livs vand, dér er den kristne i hvert fald sikker på at have fast fod under fødderne i henhold til Herrens ord Matth. 11, 25: „Jeg priser dig, fader, himlens og jordens herre! at du har åbenbaret for de umyndige, hvad du har skjult for de vise og forstandige. Ja, fader, ti det var således velbehageligt for dig.“

Først da er vejen beredt for alle, når den er beredt for de umyndige, såvist som alle, når de få öjnene ret op, må kunne sé, at alle mennesker høre til disses tal, hvor det gælder det evige liv. „Kommer hid til mig alle, som arbejde og er besværede! og jeg vil give Eder hvile. Tager mit åg på Eder og lærer af mig; ti jeg er sagtmodig og ydmyg af hjærtet: så skulle I finde hvile for Eders sjæle.

Ti mit åg er gavnligt, og min byrde er let.“

København. — Bianco Lunos Kgl. Hof-Bogtrykkeri (F. Dreyer).

